



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2000

---

## **Recht und Kult im Alten Testament: Achtzehn Studien**

Schenker, Adrian

**Abstract:** Dieser Band vereinigt achtzehn Studien auf Deutsch, Französisch und Englisch aus dem Gebiet des altisraelitischen Rechts und Kults. Sie behandeln einzelne Gesetze und Rechtsbräuche (das Talionsgesetz in Ex 21, die Zweite Tafel des Dekalogs, das Sabbat- und Jubeljahr in Lev 25, die Freilassung der Sklaven in Jer 34, Gelübde), Grundfragen im Bereich von Opfer und Ritual (Rein und Unrein, Haftung in den Kultgesetzen, das Verständnis des Ritus bei Maimonides und Thomas von Aquin) und die biblische Vorstellung vom Bunde JHWHs mit Israel. Zu den früher veröffentlichten und hier gesammelten Aufsätzen kommt eine bisher unveröffentlichte Studie über Simon den Makkabäer und das Dekret in 1 Makk 14.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-151222>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Schenker, Adrian (2000). Recht und Kult im Alten Testament: Achtzehn Studien. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.



# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Instituts  
der Universität Freiburg Schweiz,  
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,  
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie  
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern  
und der Schweizerischen Gesellschaft  
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von  
Othmar Keel und Christoph Uehlinger

## *Zum Autor:*

Adrian Schenker, geb. 1939 in Zürich, Dominikaner, lehrt Altes Testament an der Universität Freiburg Schweiz. Arbeiten auf dem Gebiet der biblischen Theologie, der biblischen Rechts- und Kultgeschichte sowie in Textkritik und Textgeschichte des Alten Testaments.

Adrian Schenker, born 1939 in Zürich, is a Dominican who teaches Old Testament at the University of Fribourg in Switzerland. He specializes in biblical theology, the history of biblical law and religion, and Old Testament textual criticism.

Adrian Schenker

# Recht und Kult im Alten Testament

Achtzehn Studien

Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen



## Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

### **Schenker, Adrian:**

Recht und Kult im Alten Testament: achtzehn Studien / Adrian Schenker. – Freiburg [Schweiz]: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000

(Orbis biblicus et orientalis;172)

ISBN 3-525-53731-X

ISBN 3-7278-1273-7

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrats und des Rektorates  
der Universität Freiburg Schweiz

Die Druckvorlagen wurden vom Autor  
als reprofertierte Dokumente zur Verfügung gestellt.

© 2000 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-1273-7 (Universitätsverlag)

ISBN 3-525-53731-X (Vandenhoeck & Ruprecht)

ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus Orient.)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement  
für Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

## VORWORT

Die freundliche Aufnahme, die meine Aufsatzsammlung *Text und Sinn im Alten Testament*. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien, erschienen 1991 in der gleichen Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis* als 103. Band, gefunden hat, ermutigt mich, achtzehn weitere kleine Studien zu vereinen, die sich alle mit Fragen aus dem rechtlichen und gottesdienstlich-religiösen Leben des alten Israel befassen. So entsteht eine inhaltlich homogene Sammlung von Untersuchungen, die dank dieser neuen Veröffentlichung an Zugänglichkeit gewinnen.

Die Aufsätze sind alle nach dem gleichen Grundsatz konzipiert: sie stellen eine Frage, die m. E. in der Forschung bisher nur unzureichend gestellt und beantwortet wurde. Jeder Aufsatz ist in diesem Sinne eine These.

Einer der Aufsätze: *Die zweimalige Einsetzung Simons des Makkabäers zum Hohenpriester* ist hier zum ersten Mal veröffentlicht. Ich widme ihn P. Angelus Häussling OSB, der die liturgische Forschung bedeutend gefördert hat. Die Artikel sind deutsch, französisch oder englisch. Einer ist bisher nur auf italienisch erschienen; hier ist zum ersten Mal die deutsche Fassung gegeben.

Es ist mir eine willkommene Pflicht, den Herausgebern der Reihe, meinen Kollegen und Freunden Christoph Uehlinger und Othmar Keel für die Aufnahme des Bandes in *Orbis Biblicus et Orientalis* aufs herzlichste zu danken. Ohne Frau Bernadette Schacher wäre dieses Buch wohl nicht erschienen: auch ihr danke ich sehr herzlich.

Am 24. Juni 1999,  
Fest des heiligen Johannes des Täuflers

Adrian Schenker



# INHALTSVERZEICHNIS

<b>Vorwort</b>	V
Inhaltsverzeichnis	VII
Verzeichnis der Erstveröffentlichungen	IX

## I. Kategorien

Zeuge, Bürge, Garant des Rechts. Die drei Funktionen des "Zeugen" im Alten Testament	3
Les sacrifices dans la Bible	7
Pureté – impureté	22
Gelübde im Alten Testament: unbeachtete Aspekte	28
Dynamique de dépassement dans la loi ancienne	33

## II. Besondere Fragen

Die Segnung des siebten Schöpfungstages. Zum besonderen Segen in Gen 2,3	41
Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs	52
L'origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament	67
Les sacrifices d'alliance, Ex XXIV,3-8, dans leur portée narrative et religieuse. Contribution à l'étude de la <i>berît</i> dans l'Ancien Testament	77
Drei Mosaiksteinchen: «Königreich von Priestern», «Und ihre Kinder gingen weg», «Wir tun und wir hören» (Exodus 19,6; 21, 22; 24,7)	90
Der Unterschied zwischen Sündopfer חטאת und Schuldopfer אשם im Licht von Lev 5,17-19 und 5,1-6	104

## VIII

Keine Versöhnung ohne Anerkennung der Haftung für verursachten Schaden. Die Rolle von Haftung und Intentionalität in den Opfern תשחך und ששחך 113

Der Boden und seine Produktivität im Sabbat und Jubeljahr. Das *dominium terrae* in Ex 23,10f und Lev 15,2-12 123

The Biblical Legislation on the Release of Slaves: the Road from Exodus to Leviticus 134

Die Freilassung hebräischer Sklaven nach Dt 15,12 und Jer 34,8-22 150

Die zweimalige Einsetzung Simons des Makkabäers zum Hohenpriester 158

## III. Wirkungsgeschichte

La *Loi de la divinité*, le rachat des fils premiers-nés et le sens de la Pâque en Sag XVIII,9 173

Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin. Bedeutung der rituellen und liturgischen Teile der Tora nach dem *Führer der Unschlüssigen* und der *Theologischen Summe* 178

Index der Bibelstellen 203

## Verzeichnis der Erstveröffentlichungen

Zeuge, Bürge, Garant des Rechts. Die drei Funktionen des "Zeugen" im Alten Testament, in: *Biblische Zeitschrift* 34 (1990) 87-90.

Les sacrifices dans la Bible, in: *Revue de l'Institut catholique de Paris* 50 (1994) 89-105.

Pureté – impureté (1998), in: J.-Y. Lacoste, éd., *Dictionnaire critique de théologie* (Paris: PUF, 1998) 961-962 (hier vollständige Fassung).

Gelübde im Alten Testament: unbeachtete Aspekte, in: *VT* 39 (1989) 87-91.

Dynamique de dépassement dans la loi ancienne, in: J.-C. Pinto de Oliveira, éd., *Aux sources du renouveau de la morale chrétienne* (FS Servais Pinckaers) (*Etudes d'éthique chrétienne*, 37; Fribourg: Editions Universitaires – Paris: Cerf, 1991) 3-8.

Die Segnung des siebten Schöpfungstages. Zum besonderen Segen in Gen 2,3, in: A. M. Altermatt, Th. A. Schnitker, Hrsg., *Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt* (FS Jakob Baumgartner) (Würzburg: Echter Verlag – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1986) 19-29.

Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs, in: Walter Lesch / Matthias Loretan, Hrsg., *Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst*. Krzysztof Kieślowskis «Dekalog»-Filme als ethische Modelle (*Studien zur theologischen Ethik – Etudes d'éthique chrétienne*, 53; Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag – Freiburg i.Br.: Herder, 1993) 145-159.

L'origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament, in: *Revue Biblique* 95 (1988) 184-194.

Les sacrifices d'alliance, Ex XXIV,3-8, dans leur portée narrative et religieuse. Contribution à l'étude de la *berît* dans l'Ancien Testament, in: *Revue Biblique* 101 (1994) 481-494.

Drei Mosaiksteinchen: «Königreich von Priestern», «Und ihre Kinder gingen weg», «Wir tun und wir hören» (Exodus 19,6; 21,22; 24,7), in: M. Vervenne, ed., *Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation* (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 126; Leuven: Peeters, 1996) 367-380.

## X

Der Unterschied zwischen Sündopfer חטאת und Schuldopfer עשה im Licht von Lev 5,17-19 und 5,1-6 in: C. Brekelmans – J. Lust, ed., *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 94; Leuven: Peeters, 1990) 115-123.

Keine Versöhnung ohne Anerkennung der Haftung für verursachten Schaden. Die Rolle von Haftung und Intentionalität in den Opfern חטאת und עשה, in: *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 3 (1997) 164-173.

Der Boden und seine Produktivität im Sabbat und Jubeljahr. Das *dominium terrae* in Ex 23,10f und Lev 15,2-12, in: H.-P. Mathys, Hrsg., *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (Biblisch-theologische Studien, 33; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998) 94-106.

The Biblical Legislation on the Release of Slaves: the Road from Exodus to Leviticus, in: *JSOT* 78 (1998) 23-41.

Die Freilassung hebräischer Sklaven nach Dt 15,12 und Jer 34,8-22 (deutsche Fassung von: La liberazione degli schiavi a Gerusalemme secondo Ger 34,8-22, in: *Rivista biblica* 41 [1993] 453-458).

Die zweimalige Einsetzung Simons des Makkabäers zum Hohenpriester (unveröffentlicht).

*La Loi de la divinité*, le rachat des fils premiers-nés et le sens de la pâque en Sag XVIII,9, in: *Revue des sciences religieuses* 70 (1996) 183-187

Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin. Bedeutung der rituellen und liturgischen Teile der Tora nach dem *Führer der Unschlüssigen* und der *Theologischen Summe*, in: C.-J. Pinto de Oliveira, éd., *Ordo sapientiae et amoris. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65e anniversaire* (Studia Friburgensia, nouvelle série, 78; Fribourg: Editions universitaires, 1993) 169-193.

## I. KATEGORIEN





# Zeuge, Bürge, Garant des Rechts

## Die drei Funktionen des "Zeugen" im Alten Testament

Gewöhnlich beschreiben die Untersuchungen zum "Zeugen" ('*ed*) im Alten Testament seine Funktionen vor Gericht als Mittel der Wahrheitsfindung und leiten von da übertragene, bes. religiöse Bedeutungen ab.<sup>1</sup> Der biblische "Zeuge" deckt sich jedoch nicht ganz mit unserem Zeugen. Die folgende Studie möchte Funktionen des '*ed* herausarbeiten, die wir in unseren modernen Sprachen nicht mit dem Begriff "Zeugen" bezeichnen.

### 1.

Im AT lassen sich in der Tat drei Funktionen von "Zeugen" unterscheiden: "Zeugen" ('*edīm*) sind erstens Augenzeugen, zweitens Bürgen und drittens für das Recht verantwortliche Personen wie Richter, Älteste, Könige, d.h. Garanten des Rechts.

*Augenzeugen* stellen jene Tatsachen sicher fest, auf denen die Rechtsentscheidung aufbaut. Ohne Augenzeugen lässt sich das Recht nicht feststellen! Von Augenzeugen ist daher sehr oft die Rede, z.B. in Lev 5,1; 24,14; Num 5,13; Dtn 17,6f; 19,15-21; 1Kön 21,10.13. Augen- oder Ohrenzeugen sind auch für Vertragsabschlüsse notwendig.<sup>2</sup>

Unter "Zeugen" verstehen andere Texte jedoch "*Bürgen*", d.h. Menschen, die eine eingegangene Verpflichtung nicht bezeugen, sondern für sie persönlich haften, so z.B. in Jos 24,22. Ihr Zeugnis bedeutet somit die Übernahme einer Verantwortung, für die sie haften werden.

---

<sup>1</sup> D. Daube, *Witnesses in Bible and Talmud* (Oxford Center for Postgraduate Hebrew Studies), Oxford 1986; H. Simian-Yofre, Art. '*wd*', in: ThWAT 5, Stuttgart 1986, 1107-1128 (Lit.); H.-J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (Neukirchener Studienbücher 10), Neukirchen 1976; C. van Leeuwen, Art. '*ed*', Zeuge, in: THAT 2 (München 1976) 209-221; W. Bühlmann, *Vom rechten Reden und Schweigen. Studien zu Prov 10-31* (OBO 12), Freiburg/Schweiz-Göttingen 1976, 18, 97, zeigt, dass sich der Begriff "Zeuge" im AT nicht immer mit unserem Begriff des Zeugen deckt. Er bezieht sich dabei auf L. Köhler, *Der hebräische Mensch. Eine Skizze*, Tübingen 1953 (Neudruck 1976), 83 (nicht 82, wie bei Bühlmann, op. cit., S. 97, Anm. 1 steht) mit Anm. 38 und I.L. Seeligmann, *Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebräisch*, in: VT.S 16 (1967) 251-278.

<sup>2</sup> Jer 32,10.12.

Schliesslich bezeichnen “Zeugen” im AT auch *Garanten des Rechts*, d.h. solche, die für das Recht verantwortlich sind, es schützen und hüten können, z.B. der König und JHWH wie in 1Sam 12,5. Der gesalbte König ist ja auch der berufene Richter in Israel.

JHWH ist “Zeuge”, weil er das Recht hütet, zumal wenn er für eine Verpflichtung oder einen Vertrag durch einen Eid ausdrücklich als Garant ange|rufen wird, wie das in Jer 42,5 geschieht, oder wenn er sich selbst eidlich verpflichtet, wie Ps 89,4.38 (wenn “Zeuge” in V. 38 auf JHWH zu beziehen ist).

Zusammenfassend lässt sich der “Zeuge” im AT wie folgt charakterisieren: *Der Zeuge ist jene Person, von der das Recht in einer gegebenen Situation abhängt.* Wenn *Augenzeugen* da sind und wahrheitsgemäss berichten, kann Recht gesprochen werden. Wenn *Bürgen* für eine Verpflichtung, die übernommen wurde, eintreten, entsteht kein Vertragsbruch, das Recht bleibt bestehen. Wenn *JHWH, Richter, Könige* und andere mit *Entscheidungsgewalt* ausgestattete Personen nach dem Recht handeln, geschieht diesem kein Abbruch. Allen gemeinsam ist die Verantwortung für das Recht, denn ihnen ist dieses anheimgestellt, von ihnen hängt es ab.

## 2.

Diese Konzeption des “Zeugen” erklärt mehrere, oft beobachtete und überraschende Züge im Bild des “Zeugen” im AT.

1. Auch *Sachen* können “Zeugen” oder “Zeugnis” sein, nämlich alle Beweise oder Pfänder, welche einen *titulus iuris* darstellen, einen Rechtsanspruch begründen, so die Sandale in der Hand des Käufers in Rut 4,7 (die Sandale ist das Pfand für das vom ersten *go’el* an den zweiten abgetretene Recht der *ge’ullā*)<sup>3</sup>, so die sieben von Abimelech angenommenen Lämmer in Gen 21,30, deren Annahme das Pfand, der *titulus iuris*<sup>4</sup> Abrahams ist, dass Abimelech Abrahams Recht auf den Brunnen anerkennt (wie in V. 27 die Annahme der Geschenke durch Abimelech bedeutet, dass dieser Abrahams Anspruch anerkennt). Ferner ist der Stein Zeuge in Gen 31,48, der Altar in Jos 22,27f ist Zeuge<sup>5</sup> der Zugehörigkeit der Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse zu der westjordanischen Stammegemeinschaft, weil der Altar durch seine Form (V. 28) ein *titulus iuris* für die Zugehörigkeit dieser ostjordanischen Stämme zu JHWH und damit zu Israel ist. Das von Raubtieren zerrissene Tier ist “Zeuge”<sup>6</sup>, d.h.

<sup>3</sup> Hier ist der Begriff *te’ūdā* verwendet.

<sup>4</sup> Hier lautet der Begriff *‘edā*.

<sup>5</sup> An beiden Stellen *‘ed*.

<sup>6</sup> *‘ed*.

Beweis für die Unschuld des Nachbarn, dem das getötete Stück Vieh zu treuen Händen anvertraut worden war (Ex 22,12). Er haftet daher nicht für den Verlust des ihm anvertrauten Tieres. Pfänder, die ein Recht begründen, sind demgemäss "Zeugen", d.h. Rechtstitel, die ein Recht garantieren.

2. Oft wunderte man sich über die Tatsache, dass "Zeugen" zugleich auch Richter sind, und man führte diesen Umstand auf mangelnde Unterscheidung in der richterlichen Gewalt zurück<sup>7</sup>. Richtiger ist es wohl, das Gemeinsame an Zeugen und Richtern zu sehen: Beiden ist der Schutz des Rechtes anvertraut. Dieses hängt sowohl von den Richtern wie von den Augenzeugen ab. Unter dieser Hinsicht bezeichnet sie das Hebräische mit einem gemeinsamen Namen: "Zeuge".

3. Im AT gibt es neben dem Eid unter Anrufung JHWHs überraschenderweise einen Eid beim *Leben eines Menschen*<sup>8</sup>! So vernehmen wir Eidformeln [89] wie "beim Leben Pharaos", in Gen 42,15f; "bei deinem Leben, mein Herr König", in 2Sam 14,19; "bei deinem Leben und beim Leben deiner Seele/Person", in 2Sam 11,11; "beim Leben deiner Seele/Person, mein Herr", in 1Sam 1,26; "beim Leben deiner Seele/Person, o König", in 1Sam 17,55; "beim Leben JHWHs und beim Leben deiner Seele/Person", in 1Sam 20,3; 25,26; 2Kön 2,2. In allen diesen Stellen sind Pharaos (Gen 42,15f), der König (1Sam 17,55; 2Sam 11,11; 14,19; 15,21), der Priester (1Sam 1,26), der Prophet (2Kön 2,2), der Königssohn (1Sam 20,3), der Mächtige, der sich rächen kann (1Sam 25,26), für den Redenden und Schwörenden die übergeordnete Instanz und Autorität, und als solche gehören sie auf die Seite JHWHs, denn sie haben mit Ihm die Vollmacht gemeinsam, über die Richtigkeit der Aussagen zu wachen und für Recht zu sorgen. So können sie als Menschen neben JHWH als Garanten der Wahrheit und des Rechtes angerufen werden, denn auch von ihnen hängen Wahrheit und Recht ab.

Wie bei jedem Eid ruft der Schwächere die Sanktion auf sich herab, falls bei ihm Unwahres oder Unrechtes entdeckt werden sollte. So ist es durchaus verständlich, dass man bei JHWH schwört, denn Er sieht ins Verborgene, wie Gen 31,50 ausdrücklich sagt, aber es erklärt sich ebenso, dass man bei einem höhergestellten *Menschen* schwört, weil dieser Macht hat, Unwahres und Unrechtes zu untersuchen und zu ahnden, wie 2Sam 14,17.19 ausdrücklich feststellt: Der König ist wie JHWH in menschlicher

<sup>7</sup> Köhler, Der hebräische Mensch (A. 1), *ibid.*, nimmt an, dass im Gerichtsverfahren der Richter auch Zeuge sein kann, wie der Zeuge auch das Urteil mitfällt.

<sup>8</sup> Zur Formulierung "beim Leben von" (*hy*) siehe S. Kreuzer, Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottsbezeichnung (BWANT 116), Stuttgart 1983, bes. S. 62-65.

Gestalt, so dass man ihm nichts verbergen kann. Durch diesen Eid unter Anrufung eines menschlichen Richters verurteilt der Schwörende sich selbst im voraus auch vor dem *menschlichen* Gericht für den Fall, dass Unwahres oder Unrechtes gegen ihn nachgewiesen werden wird. Mit einem solchen Eid gibt man seine Verpflichtung (promissorischer Eid) und seine Aussage (assertorischer Eid) aus der eigenen Hand, um sie einem menschlichen Verantwortlichen anheimzustellen, einem menschlichen Gericht zu überantworten, das für die Prüfung und den Schutz der Wahrheit und des Rechtes zuständig wird.

Unter dieser Hinsicht der Garantie von Wahrheit der Aussagen und der Anerkennung übernommener Verpflichtungen sind sowohl göttliche als auch menschliche Richter "Zeugen", wie Jer 42,5 zeigt, wo an Stelle der Formel "beim Leben JHWHs" die Wendung steht: "JHWH soll gegen uns zum wahren und zuverlässigen Zeugen werden", oder 1Sam 12,5f, wo JHWH und der Gesalbte gemeinsam die Anerkennung Israels hören und für immer festhalten werden, dass das Volk Samuels Integrität anerkannt hat.

4. Es lässt sich so auch eine andere Frage beantworten: Gibt es eine Pflicht zum Zeugnis im alten Israel? Lev 5,1 zeigt, dass es diese Verpflichtung gab: "Eine Person, die gesündigt hat, weil sie den ausgerufenen Eid (oder Fluch) gehört hat und Zeuge war, sei es, weil sie zusah, weil sie es erfuhr, und die es (trotzdem) nicht anzeigt, (diese Person) wird ihre Schuld tragen müssen."

Die vorausgesetzte Situation ist folgende: Ein strafbarer Tatbestand liegt vor, dessen Urheber und Umstände unbekannt sind. Es kann kein Recht gesprochen werden, vgl. Dtn 21,1-9. Die Verantwortlichen rufen zum Zeugnis auf<sup>9</sup>. Um die Zeugen zum Reden zu bringen, verfluchen sie alle, die reden [90] könnten, aber es vorziehen zu schweigen, wie es ja verständlicherweise immer wieder geschehen kann, sei es aus Angst, sei es aus allerlei Rücksichten.

Es gibt somit die Pflicht der Zeugenaussage. Die Sanktion war ein Fluch, von der sich der reuige Sünder nur durch Bekenntnis und Sühne-Opfer frei zu machen vermochte. Zeugen mussten dazu gebracht werden können, Zeugnis abzulegen, damit überhaupt Recht geschehen konnte<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> J. Scharbert, Art. ʾālā, in: ThWAT 1 (Stuttgart 1973) 280, nimmt an, der Geschädigte lege den Fluch auf den aussageunwilligen Zeugen. Das ist möglich. Absicht und Wirkung sind dieselben: In beiden Fällen wird der Zeuge durch den Fluch bedrängt, damit er aussagt.

<sup>10</sup> Simian-Yofre, ʿwd (Anm. 1), Sp. 1112.

## Les sacrifices dans la Bible\*

### *I. Le sacrifice antique dans la discussion actuelle*

“Des dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle jusque vers le milieu du nôtre, la Science des Religions s’est donné pour tâche d’édifier une théorie générale du sacrifice. Plus prudents aujourd’hui, nous nous attachons davantage à la complexité, à la diversité surtout de pratiques rituelles que nous avons pris l’habitude, en les désignant d’emblée du même vocable, emprunté au latin, de regrouper, sans craindre l’arbitraire, en une catégorie unique.”<sup>1</sup> C’est ainsi que s’exprimait Jean-Pierre Vernant, historien de la Grèce antique, en 1980, au début d’un exposé sur le sacrifice de la “bouphonia” grecque. Vernant caractérisait ainsi sa préférence dans l’approche du sacrifice. Plutôt qu’une théorie générale, une étude de rites ou pratiques particulières. Les théories générales du sacrifice sont en effet des interprétations qui risquent de devenir invérifiables, tandis que les analyses de pratiques religieuses individuelles, historiquement bien situées, peuvent être contrôlées. C’est ainsi que Vernant s’est intéressé au rapport particulier entre les sacrifices et la consommation de viande dans la Grèce antique.<sup>2</sup>

Mais ce point de vue n’est pas partagé par tous les historiens des religions et anthropologues. En France, il n’est pas besoin de rappeler les travaux de René Girard.<sup>3</sup> Selon lui, le sacrifice sanglant [90] produit la société en exorcisant la violence, destructrice de la société et de la culture. C’est une théorie générale du sacrifice. Celui-ci est promu au rang de fondement primordial de la société humaine.

Mais plus proche d’une approche historique, l’historien de la Grèce classique, Walter Burkert, rassemble en une théorie générale des observations

---

\* Conférence donnée le 21 octobre 1993 à l’Institut catholique de Paris à l’occasion de la rentrée du Cycle des Etudes du Doctorat.

<sup>1</sup> Jean-Pierre VERNANT, *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la ΘΥΣΙΑ grecque*, in: *Le sacrifice dans l’Antiquité. Entretiens sur l’Antiquité classique*, t. 27 (Fondation Hardt), Vandoeuvres – Genève 1980, pp. 1-18, ici p. 1. La même réserve est exprimée par G.S. KIRK, *Some Methodological Pitfalls in the Study of Ancient Greek Sacrifices (in particular)*, dans le même volume, pp. 41-80, spécialement ici pp. 68-72.

<sup>2</sup> Les approches actuelles du sacrifice sont présentées et évaluées dans: C. GOTTANELLI, *Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico*, in: C. GOTTANELLI – N.F. PARISE, éd., *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma – Bari 1988, pp. 3-53.

<sup>3</sup> Surtout R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris 1972; id., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978; id., *Le bouc émissaire*, Paris 1982.

faites sur les sacrifices grecs, complétées par des données recueillies ailleurs sur les sacrifices. Elle ressemble à celle de Girard tout en gardant son caractère propre. La perspective est génétique, inscrite dans l'évolution historique, depuis les lointaines origines animales de l'homme. Le sacrifice serait l'héritage de la société des chasseurs du paléolithique. Ces hommes ont dû tuer et ensuite distribuer la viande du gibier chassé, en nourriture pour le groupe. La ritualisation de la mise à mort et de l'alimentation du groupe est l'essence du sacrifice.

Les rites entourant le sacrifice empêchent les chasseurs d'exterminer le gibier en le tuant sans restrainte et établissent une hiérarchie sociale entre les commensaux du produit de la chasse. L'agressivité innée à l'homme est ainsi apprivoisée par la distribution ritualisée de la nourriture. Le sacrifice s'explique comme une canalisation des instincts d'agressivité, décelés dans le comportement animal par Konrad Lorenz.<sup>4</sup>

Selon Mircea Eliade, les sacrifices humains et d'animaux "pratiqué(s) avec l'intention de fortifier et d'augmenter la récolte"<sup>5</sup> visent la régénération de la fertilité, des rythmes cosmiques et des saisons. Or, cette régénération est en lien avec la naissance primordiale de toutes choses que les sacrifices réactualisent, l'origine du cosmos ayant été elle-même une mort ou une mise à mort, comme cela est exprimé en Inde.<sup>6</sup> [91]

Concluons notre introduction! Deux approches du sacrifice sont pratiquées aujourd'hui dans le champ des sciences des religions. Un courant refuse les théories générales des sacrifices. Car les sacrifices ne représentent pas d'objet homogène d'investigation. Il préconise au contraire l'étude des rites qui entourent la mise à mort d'un animal en contexte religieux, le traitement des parties de l'animal égorgé et la consommation de sa viande. Voilà l'objet proposé à la recherche. D'autres continuent à croire possible une théorie d'interprétation d'ensemble, admettant un noyau commun à tout sacrifice, celui de la mise à mort d'un animal et le lien inséparable entre les rites sacrificiels et la consommation de viande exclusivement réservée à cette occasion. En effet, en dehors des sacrifices, pas de consommation de viande. Ces faits doivent pouvoir s'expliquer.

---

<sup>4</sup> Une synthèse de la théorie générale de Burkert se trouve en: W. BURKERT, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt* (Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen 40), München 1983. Cf. W. BURKERT, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972; id., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley – Los Angeles – London 1979.

<sup>5</sup> M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1953, §132, p. 297. Cf. id., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris 1969, pp. 32-33, 95-97.

<sup>6</sup> M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses. I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris 1976, § 73, 76-77, pp. 231-233, 240-245.

## II. L'exégète en face des sacrifices bibliques

Longtemps les interprètes de la Bible, exégètes et théologiens, ont cherché une théorie générale des sacrifices bibliques. Qu'il suffise de citer saint Augustin dans la Cité de Dieu, livre X: "Le vrai sacrifice est donc toute oeuvre qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société"<sup>7</sup>, ou S. Thomas d'Aquin, dans la Somme théologique, II-II, qu. 85, art. 1: "Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo in signum debitae subiunctionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem domini. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii."

On voit que pour Augustin, selon sa formule, le sacrifice signifie communion entre hommes et Dieu, selon Thomas d'Aquin l'essence du sacrifice est l'hommage rendu à Dieu de qui l'homme dépend. La nécessité d'une vue d'ensemble venait du Nouveau Testament et du sacrifice du Christ. Les multiples sacrifices de l'Ancienne Alliance étaient les types, i.e. les préfigurations du sacrifice unique du Messie. En théologie catholique, il fallait en outre rendre compte du sacrifice eucharistique. Qu'est-ce que nous disons lorsque nous affirmons que l'Eucharistie du Seigneur que nous célébrons est un vrai sacrifice?

Néanmoins, les approches renouvelées du sacrifice en histoire des religions et en anthropologie entraînent des conséquences pour l'interprétation des sacrifices dans la Bible. D'ailleurs, des historiens des religions qui n'appartiennent pas au cercle des exégètes ont étudié de leur côté et à nouveaux frais les rites de l'A.T. Désormais célèbre et classique est l'étude que Mary Douglas, une anthropologue anglaise, a consacrée à un domaine voisin du sacrifice, celui de la pureté rituelle.<sup>8</sup> Elle n'est pas hébraïsante. Un autre exemple est le colloque, à la chartreuse de Pontignano en Toscane en 1983, qui portait sur la répartition de la viande, l'organisation du cosmos et la dynamique sociale dans les sociétés antiques grecques, israélites et puniques. Les intervenants y étaient des anthropologues et des historiens des religions.<sup>9</sup>

A l'intérieur de l'exégèse elle-même des changements sont notables. A la fin du siècle dernier, la datation des textes sacerdotaux après l'exil conduisait à une certaine dévalorisation de ces textes, sources principales pour la connaissance des rites et pratiques sacrificielles israélites. Wellhausen, un des auteurs de cette nouvelle chronologie des textes du Pen-

<sup>7</sup> Saint Augustin, *Cité de Dieu*, X, 6 (410), trad. G. COMBES, in: G. BARDY, *La cité de Dieu*, Livres VI-X, Oeuvres de Saint-Augustin, 34 (Bibliothèque augustinienne), (Paris) 1959, pp. 444-445.

<sup>8</sup> M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966.

<sup>9</sup> Les actes en sont publiés en partie dans GROTANELLI, *Sacrificio* (n. 2).



tateuque et probablement leur propagateur le plus influent, ne sentait pas d'attrait pour ces textes considérés comme tardifs.<sup>10</sup> Il s'intéressait à ce qui est originel et non à ce qui lui paraissait l'aboutissement sclérosé d'un développement clérical. Certes, d'autres auteurs, parmi eux René Dussaud<sup>11</sup>, Alfred Loisy<sup>12</sup> et Marie-Joseph Lagrange<sup>13</sup> en France et William Robertson-Smith<sup>14</sup> en Grande-Bretagne, plus tard Sigmund Mowinckel<sup>15</sup> en Norvège et Johannes Pedersen<sup>16</sup> au Danemark ont continué à [93] conduire des recherches dans le domaine des sacrifices bibliques. Mais on ne peut pas dire qu'elles auraient suscité un intérêt marqué dans l'exégèse. Les grandes théologies de l'Ancien Testament de Walther Eichrodt<sup>17</sup> et de Gerhard von Rad<sup>18</sup> restaient réservées somme toute en face de cette province de la religion israélite. Le premier y discernait les dangers pour la foi israélite que les prophètes avaient déjà signalés, et le deuxième restait sous l'impression de l'arcane qui semblait sceller l'intelligence de ces textes rituels, savoir ésotérique des prêtres. En effet, ils étaient le produit d'une longue tradition cultuelle qui se transmettait dans sa matérialité, indépendamment d'une intelligibilité dont les prêtres, dépositaires de cette tradition, ne se souciaient pas au premier chef. Actuellement, les études sur les sacrifices dans la Bible connaissent un regain d'intérêt. Le petit volume du Père de Vaux<sup>19</sup> en fut un précurseur. En France, Alfred Marx est l'auteur de la monographie la plus ample écrite à ce jour en français sur le sacrifice israélite<sup>20</sup>. Le savant israélien

<sup>10</sup> J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1914, pp. 174-175.

<sup>11</sup> R. DUSSAUD, *Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*, Paris 1914; id., *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris 1941.

<sup>12</sup> A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920.

<sup>13</sup> J.-M. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, EB, 2e édition, Paris 1905, pp. 247-274.

<sup>14</sup> W. ROBERTSON-SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*. New Edition, London 1907.

<sup>15</sup> S. MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, Göttingen 1953.

<sup>16</sup> J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Its Culture*, vol. 4, London – Copenhagen 1940 (reprint 1947), pp. 299-375.

<sup>17</sup> W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 1, 8e éd., Stuttgart-Göttingen 1968, pp. 83-109.

<sup>18</sup> G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1 *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen*, 4e éd., München 1962, pp. 263-285; trad. française: *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. 1 *Théologie des traditions historiques d'Israël*, 3e éd., Genève s.d. (1971), pp. 220-239.

<sup>19</sup> R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Cahiers de la Revue biblique, 1), Paris 1964.

<sup>20</sup> A. MARX, *Formes et fonctions du sacrifice d'après l'Ancien Testament*. Thèse de Strasbourg (micro-fiches), Strasbourg 1985; cf. aussi id., *Sacrifice pour les péchés ou rite de passage? Quelques réflexions sur la fonction du ḥaṭṭât*, in: RB 96 (1989) 27-48; id., *Sacrifice de réparation et rites de levée de sanction*, in: ZAW 100 (1988) 183-198; id., *Familiarité et transcendance. La fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament*, in:

Jacob Milgrom publie actuellement un commentaire du livre du Lévitique<sup>21</sup> et un autre sur les Nombres<sup>22</sup>. Ces [94] deux commentaires sont le fruit d'une vie consacrée aux matières cultuelles et rituelles figurant dans le Pentateuque<sup>23</sup>. L'originalité des travaux de Milgrom consiste dans son recours simultané aux sources historiques et archéologiques d'une part et aux interprétations juives traditionnelles d'autre part. La conviction qui soutend ce double recours est l'hypothèse de travail selon laquelle les textes rituels recèlent une rationalité propre qu'il faut savoir déchiffrer à travers un langage spécifique, hermétique seulement pour les non-initiés. Or, la tradition religieuse juive a conservé, en de nombreux cas, la clé qui permet de décoder ce système des rites, comme d'autre part les modes de pensée du monde oriental antique, dont Israël faisait partie, ouvrent à leur tour l'intelligence du monde rituel biblique, comme c'est le cas pour la compréhension des pratiques religieuses d'autres sociétés antiques.

Cette voie d'une interprétation éclairée à la fois par l'étude historique des textes et l'apport de l'exégèse juive classique caractérise également le nouveau commentaire de Rolf Rendtorff, en train de paraître dans la collection du *Biblischer Kommentar*<sup>24</sup>. Il faut ajouter qu'au cours des dernières décennies, la confiance a grandi en des traditions et matériaux anciens que le document sacerdotal préserve effectivement bien qu'il soit de rédaction post-exilique, d'ailleurs sans que cette confiance ne doive entraîner la conviction de Yehezkel Kaufmann, de Jacob Milgrom ou de Moshe Weinfeld selon laquelle le document sacerdotal, P, serait préexilique<sup>25</sup>. Il semble que les questions chronologiques, celle de la date de rédaction de P et celle de ses matériaux restent posées. [95]

---

A. SCHENKER, éd., *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament*, FAT 3, Tübingen 1992, pp. 1-14.

<sup>21</sup> J. MILGROM, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3, New York 1991.

<sup>22</sup> J. MILGROM, *Numbers. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation, Commentary*. The JPS Torah Commentary, New York 5750/1990.

<sup>23</sup> La bibliographie de MILGROM se trouve réunie dans ses commentaires bibliques, mentionnés en n. 21 et 22.

<sup>24</sup> R. RENDTORFF, *Leviticus*, BK III, 1-3, Neukirchen-Vluyn 1985-1992 (le commentaire comprend à ce jour Lev 1-7,38).

<sup>25</sup> Pour KAUFMANN voir: Thomas M. KRAPF, *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*, OBO 119, Freiburg/Schweiz – Göttingen 1992; pour MILGROM, p. ex. MILGROM, *Leviticus* (n. 21), pp. 13-35; pour WEINFELD, p.ex. WEINFELD, *Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord. The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1-2:3*, in: A. CAQUOT-M. DELCOR, éd., *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, AOAT 212, Kevelaer – Neukirchen – Vluyn 1981, pp. 501-512.

En outre, il faut mentionner ici la parution de travaux récents sur les sacrifices bibliques qui témoignent d'un regain d'intérêt en ce domaine de recherche et d'interprétation bibliques<sup>26</sup>.

### *III. Le problème de l'interprétation des sacrifices bibliques illustré par l'exemple du sacrifice pour le péché (ḥaṭṭât)*

Pour ne pas en rester aux considérations générales, nous terminerons cet exposé par la discussion d'un sacrifice spécifique du rituel lévitique, le sacrifice pour le péché. Cette discussion ne pourra toucher à tous les aspects, nombreux et controversés, de ce sacrifice. Son ambition est autre. Elle veut d'abord montrer qu'il y a des niveaux d'interprétation qui sont tous légitimes et qui concourent tous à une intelligence plus pleine ou plus adéquate du rite. Ensuite, il apparaîtra que la recherche est encore loin d'un consensus dans l'interprétation des données élémentaires des textes rituels.

#### *III.1. Le vocabulaire: la difficulté sémantique*

La terminologie apparaît principalement dans les textes sacerdotaux et le Code de la sainteté (Lv 17-26). Le terme *ḥaṭṭât* est généralement interprété dans les textes rituels comme "péché" et "sacrifice pour le péché". Mais cette double acception ne semble pas suffire pour rendre compte de tous les passages. Après bien d'autres, Milgrom le fait remarquer<sup>27</sup>. La femme qui accouche d'un enfant doit offrir un sacrifice pour le péché (Lv 12,6.8); le *nazîr*, l'homme consacré à YHWH, qui a touché un mort par inadvertance ou par nécessité inévitable doit faire de même (Nb 6,11), et la consécration de l'autel exige également un tel sacrifice (Lv 8,14-15). [96]

Or, il est évident que personne n'a péché dans ces trois cas, ni volontairement ni involontairement par inadvertance. Le vocable "péché", *ḥaṭṭât* doit ici désigner une impureté. Mais *signifie-t-il* impureté?

Milgrom et certains de ses disciples<sup>28</sup> le pensent. Ils en tirent une conséquence importante. Le sacrifice pour le péché est en fait selon eux un sacrifice pour éliminer l'impureté, un sacrifice de purification. Le texte

<sup>26</sup> V. ROSSET, *Bibliographie 1969-1991 zum Opfer in der Bibel*, in: SCHENKER, *Studien* (n. 20), pp. 107-151; I. WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse*, SBS 153, Stuttgart 1993. Cf. aussi R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Grundrisse zum AT 8/1), Göttingen 1992, passim.

<sup>27</sup> MILGROM, *Leviticus* (n. 21), p. 253; id., *Sin-Offering or Purification Offering?*, in: VT 21 (1971) 237-239 = id., *Studies in Cultic Theology and Terminology*, SJLA 36, Leiden 1983, pp. 67-69.

<sup>28</sup> N. KIUCHI, *The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function*, JSOT.SS 56, Sheffield 1987.

principal qui le prouve à leurs yeux est Nb 19. La cendre de la vache rousse y est appelée “sacrifice pour le péché”, *ḥaṭṭât* (V. 9). Cette cendre est ajoutée à de l’eau qui devient ainsi eau lustrale. En outre, l’impureté qui affecte la personne impure souille le sanctuaire (Nb 19,13.20). Cette affirmation du texte biblique conduit Milgrom à comprendre l’impureté comme une aura néfaste s’attachant au sanctuaire. Le danger de l’impureté menace davantage la demeure de YHWH au milieu d’Israël que les individus souillés eux-mêmes. Le sanctuaire attire à lui les impuretés individuelles comme un aimant attire à lui les éclats de métal. Cette nature de la souillure expliquerait le passage du rituel du Grand jour des expiations en Lv 16,18-19: “Il sort vers l’autel qui est devant YHWH, et fait le rite d’absolution sur lui (*w-kipper* ‘*alayw*); il prend du sang du taureau et du sang du bouc, et il en met sur les cornes du pourtour de l’autel. De son doigt, il fait sept aspersions de sang sur l’autel; il le purifie (*w-ṭihar*) des impuretés (*miṭṭum*’*ôt*) des fils d’Israël et le sanctifie.” Au verset suivant (V. 20), ce qui est dit de la purification de l’autel est étendu à tout le sanctuaire et la tente. Ici, en effet, les impuretés des Israélites pèsent sur l’immeuble et le mobilier du sanctuaire, si toutefois on peut appeler la tente un immeuble. Mais bien évidemment l’auteur de Lv 16 pensait à l’édifice en pierre du sanctuaire jérusalémite tout en parlant de la tente.

Nous voici donc embarqués dans une interprétation d’ensemble qui nous conduit à une conception spécifique de pureté et de souillure à la racine de ce sacrifice. Même là, où ce sacrifice paraît éliminer le péché, comme en Lv 4 et Nb 15, Milgrom est de l’avis qu’il élimine en réalité l’impureté qui affecte le sanctuaire à la suite du péché des individus.

Milgrom présuppose trois données au départ pour arriver à son interprétation du sacrifice pour le péché comme sacrifice de purification. [97]

1° Les textes sacrificiels en P forment un ensemble cohérent.

2° L’emploi des termes, ici du terme *ḥaṭṭât*, signifie la même chose et se réfère à la même réalité en P, à savoir l’impureté.

Et 3° une catégorie sacrificielle, en l’occurrence le sacrifice *ḥaṭṭât*, possède une seule et même fonction, celle de purifier la souillure.

Quant au premier présupposé, on doit sans doute le prendre comme principe heuristique et comme hypothèse de travail, valable jusqu’à la preuve du contraire. La tendance actuelle en exégèse semble d’ailleurs favoriser une telle hypothèse de départ.

Quant aux deuxième et troisième présupposés, ils soulèvent des questions. Le terme *ḥaṭṭât* semble se rapporter au “péché” et au “sacrifice pour le péché” en de nombreux endroits rituels, p. ex. en Lv 4 et Nb 15. Mais il peut se référer à autre chose que le péché ou le sacrifice pour le péché.

En effet, que la souillure soit appelée “péché” en Nb 8,7 ou 19,9.17 n’entraîne pas nécessairement la conséquence *sémantique* que le vocable signifie “impureté”.

Puisque le terme semble se rapporter à la fois à “péché” et “impureté” et, dans le sens rituel, au “sacrifice pour le péché” et “au sacrifice de purification”, il donne l’impression d’être ambivalent quant au déficit (péché ou impureté) et quant au rite d’élimination (pardon ou purification). Milgrom refuse cette ambivalence en optant pour une signification unique, celle de la souillure et du rite de purification.

Mais deux questions se posent à propos de ce choix: 1° Est-ce nécessaire d’opter? Le même terme *ḥaṭṭât* ne peut-il pas signifier l’un et se référer à l’autre? On peut en effet appeler un péché une souillure, comme on peut désigner une souillure par le nom de péché!

2° Si l’on opte, est-ce le sens de souillure ou le sens de péché qu’il faut préférer, et de façon analogue, est-ce le sens de rite de purification ou de rite de péché qu’il faut choisir?

Etant donné la signification bien attestée de péché pour *ḥaṭṭât* en dehors du document sacerdotal, il n’y a pas de raison pour lui attribuer un autre sens en P, d’autant moins qu’en ce document il n’existe que peu de passages, Nb 8,7; 19,9.17 (cf. Nb 6,11 où l’on trouve le verbe en ce sens) où le terme se réfère à la souillure. Et de manière analogue, au niveau rituel, le terme signifie en Lv 4 et Nb 15,22-31 sacrifice pour le pardon d’un péché et non sacrifice de purification.

Or, ce constat n’empêche nullement que *ḥaṭṭât* tout en *signifiant* péché et rite d’absolution du péché, ne puisse *désigner* aussi la [98] souillure et sa purification! Il est évident en effet qu’en Lv 12,6.8, le sacrifice que la femme qui vient d’accoucher doit offrir est un sacrifice de purification, tout comme le sacrifice du *nazîr* souillé en Nb 6,11 et celui de la consécration d’un nouvel autel, selon Lv 8,14-15, sont des sacrifices de purification. Mais ils sont *appelés* sacrifices pour le péché! Un même terme, *ḥaṭṭât*, désigne en Lv 4 et Nb 15,22-41 le sacrifice requis pour l’absolution d’un péché et ailleurs le rite de purification. Il n’est pas nécessaire de postuler une signification unique: ou péché ou impureté. Car le terme *signifie* le péché, mais peut très bien *s’appliquer* à l’impureté dans certains passages.

Pourquoi donc la souillure et sa purification sont-elles désignées en ces textes par *ḥaṭṭât* qui veut pourtant dire péché et rite d’absolution du péché? La raison n’en peut pas être donnée avec une certitude absolue bien entendu. Mais il est très probable qu’elle se fonde sur l’analogie entre impureté et péché et entre rite de purification et rite de pardon. Péché et souillure affectent en effet tous les deux YHWH; les deux sont

incompatibles avec lui, bien que de manière différente. Les deux exigent donc une réparation, i.e. un rite d'absolution ou de purification. De plus, l'impureté voisine avec le péché. En effet, celui-ci est la transgression d'une interdiction selon Lv 4 ou l'omission d'un commandement positif selon Nb 15,22. Or, une souillure non purifiée se transforme immédiatement en transgression du commandement de purifier les souillures, proclamé en Nb 19,20. Et qui plus est, on transgresserait aussi l'interdiction d'entrer en contact avec le sanctuaire dans un état impur. De la souillure à la transgression, et donc au péché il n'y a qu'un pas à franchir, celui de ne pas se purifier.

On comprend dès lors comment le terme péché peut en venir à *désigner* (non à signifier!) la souillure, tout comme le rite de purification peut être appelé sacrifice d'absolution du péché. Le même vocable se réfère à deux réalités négatives, le péché et la souillure, et à deux réalités rituelles, le pardon des péchés et la purification des impuretés. Il n'y a nulle nécessité d'exclure l'une de ces deux réalités pour obtenir une cohérence sémantique. La cohérence coexiste avec un terme unique, mais employé en deux contextes différents.

En conclusion, au niveau des rites, le terme *ḥaṭṭât* désigne trois rites différents. En Lv 4 et Nb 15,22-31 il signifie le sacrifice pour le pardon des péchés, alors qu'en d'autres passages, comme en Lv 12,6.8, Nb 6,11 et ailleurs il désigne un *sacrifice* de purification. En Nb 19,9 il désigne un *rite* de purification, car il ne s'agit pas là d'un sacrifice. [99]

### III.2. Les rites: la difficulté d'interprétation

Les mêmes rites peuvent servir à deux finalités distinctes: le sacrifice pour le péché, *ḥaṭṭât*, pardonne les péchés et purifie les impuretés. Le même vocable *ḥaṭṭât* peut désigner deux rites distincts: le sacrifice et le rite de l'eau lustrale en Nb 19,9 qui n'est pas un sacrifice. L'univocité n'est donc pas l'idéal recherché, ni dans les appellations ni dans les rites.

L'ambivalence des désignations nous a occupés dans la section qui précède. L'ambivalence des rites sera l'objet de cette présente section. Il existe en effet d'autres exemples de rites identiques qui servent à des buts distincts. Ainsi l'offrande végétale, la *minḥa* pour le péché en Lv 5,13, devient sacrifice pour le péché du pauvre, qui n'a pas les moyens pour acheter l'animal régulier de la *ḥaṭṭât*, le mouton ou la chèvre, alors que la *minḥa* n'est jamais sacrifice pour le péché ni sacrifice de purification ailleurs. Ou encore l'holocauste est expiatoire selon Lv 1,4, mais il peut être

objet d'un vœu d'où bien sûr tout aspect expiatoire est absent (Lv 22,18; Nb 15,3)<sup>29</sup>.

Qu'un même rite, en l'occurrence le sacrifice *ḥaṭṭât*, remplisse deux fonctions, celle du pardon des péchés et celle de la purification d'une impureté, manifeste une extension du rite. A l'origine le sacrifice pour le péché réalisait une seule finalité, probablement l'absolution du péché. A cause de l'analogie entre péché et impureté, et surtout entre un péché par inadvertance, Lv 4, et une impureté contractée en dehors de toute volonté, comme c'est le cas du *nazîr* en Nb 6,9 ou de la femme qui accouche en Lv 12, le rite d'élimination du péché en vient à servir aussi pour l'élimination de ces impuretés. Cette extension du rite pour absoudre le péché au cas de la souillure est due peut-être au document sacerdotal P.

A ce niveau, la signification du rite est déterminée par tout le système dont il fait partie. Il ne peut pas être interprété uniquement à partir de ce qu'exprime l'offrande d'un animal, le triple rite du sang propre aux sacrifices pour le péché (Lv 4,6-7.17-18 d'une part, Lv 4,25.30 d'autre part, et en troisième lieu Lv 16,14-15), l'imposition de la main sur la tête de la victime, Lv 4,4.15.24.29, et d'autres gestes liés au sacrifice pour le péché. L'interprétation des rites du sacrifice pour le péché doit tenir compte de l'ensemble du |100| système rituel dont le sacrifice pour le péché est une partie, conditionnée par les autres parties voisines. Dans ce système, le sacrifice pour le péché est un rite d'élimination à la fois de péchés et de souillures.

Mais il est possible aussi d'interpréter le sens des rites du sacrifice *ḥaṭṭât* en eux-mêmes, avant ou en dehors de son intégration dans le système d'ensemble de P. Les trois rites déjà mentionnés, celui de l'offrande, du sang et de l'imposition de la main semblent être les rites principaux<sup>30</sup>.

L'offrande comme telle semble jouer un rôle de premier plan pour deux raisons. D'abord un texte ancien narratif, indépendant du système rituel de P, en 1 Sam 26,19, désigne le rite d'apaisement de YHWH, en colère contre une personne, par le terme *minḥa*, don, présent, cadeau. Puisqu'il y est aussi question d'odeur agréable à YHWH, ce "présent" est un sacrifice. Deuxièmement, selon P, le pauvre peut remplacer le sacrifice animal de Lv 4 et 5,1-6 par une offrande de farine comme sacrifice pour le péché, la *minḥa* pour le péché, Lv 5,11-13. Ce rite a donc le sens d'un don d'apaisement, d'une compensation offerte pour regagner la faveur

<sup>29</sup> A. SCHENKER, *Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham*, in: id., *Studien* (n. 20), pp. 49-51, où on trouve la discussion d'un autre exemple possible en Lv 5,1-6.

<sup>30</sup> Pour être complet, on devrait aussi interpréter les prescriptions concernant la consommation, Lv 6,17-22, et la non-consommation, Lv 6,23, de la viande du sacrifice pour le péché, cf. J. MILGROM, *Two Kinds of ḥaṭṭât*, in: VT 26 (1976) 333-337 = id., *Studies* (n. 27), pp. 70-74.

perdue de YHWH par un péché<sup>31</sup>, de manière analogue au présent propitiatoire qu'une personne fautive et en position d'infériorité offre à son adversaire plus puissant et en colère<sup>32</sup>.

Ce rite peut bien être le point de départ originel et donc le rite premier du sacrifice pour le péché, précisément à cause de son attestation comme don ou présent antérieure aux textes de P et en raison de la transparence du symbole du don, offert en signe de réparation, compensation et apaisement. Un autre indice de la nature originelle de ce rite d'offrande: selon 2 Rois 12,17 le sacrifice pour le péché semble pouvoir s'offrir sous forme d'une somme d'argent. Le remplacement de l'offrande en nature par une offrande en argent se comprend le mieux si à la base du rite se trouve le don réparateur.

Le sens du traitement particulier du sang, au cours de ce sacrifice, est plus difficile à établir. En trois degrés d'intensité croissante, le |101| sang est rapproché de YHWH présent dans le Saint des Saints. Il ne s'agit pas d'offrande de sang<sup>33</sup>. Car le sang n'est nulle part désigné comme offrande. Et l'offrande de sacrifices ne se réalise jamais par un transport rituel des victimes devant le voile qui sépare le Saint des Saints de la salle du Saint ou *hékal*, mais par le traitement approprié de la victime immolée. Selon l'espèce du sacrifice, en effet, le tout ou certaines parties se brûlent sur l'autel, qu'il s'agisse d'ailleurs d'un sacrifice sanglant ou non, Lv 2,2.9 etc. Le sang est aspergé autour de l'autel et versé à terre, à la base de l'autel, Lv 1,5.11; 3,2, etc., cf. Lv 1,15. D'autres parties sont distribuées aux prêtres et, selon l'espèce des sacrifices, également à ceux qui offrent le sacrifice. Il n'y a pas de raison non plus de comprendre le sang du sacrifice *ḥaṭṭāt* comme purifiant, puisqu'il n'est pas mis en contact avec le pécheur offrant le sacrifice pour obtenir le pardon de son péché. Le sang est au contraire rapproché de YHWH. La vertu consécra-toire du sang n'entre pas non plus en ligne de compte puisque ni l'autel de l'holocauste en Lv 4,25.30, ni le voile du Saint des Saints ni l'autel des parfums en Lv 4,7.17-18, ni le propitiatoire dans le Saint des Saints, Lv 16,14-15, ne sont consacrés par le sang du sacrifice pour le péché.

Selon Lv 17,10-12, ce rite est l'accomplissement propre de l'expiation offerte par YHWH à son peuple. Le sang rapproché de YHWH atteste qu'Israël a effectivement saisi et mis en oeuvre le moyen que YHWH,

<sup>31</sup> KIRK, *Pitfalls* (n. 1), p. 74.

<sup>32</sup> Gen 32,21.

<sup>33</sup> A. SCHENKER, *Das Zeichen des Blutes und die Gewissheit der Vergebung im Alten Testament. Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev 17,10-12*, in: MThZ 34 (1983) 195-213, spécialement pp. 210-213 = id., *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, OBO 103, Fribourg/Suisse – Göttingen 1991, pp. 176-185, spécialement pp. 182-185.



dans sa grâce, met à la disposition de son peuple pour se faire pardonner ses péchés<sup>34</sup>. Le rite spécial du sang s'ajoute au sacrifice proprement dit comme un rite d'explicitation, de la même façon que le renvoi du bouc pour Azazel, en Lv 16, s'ajoute aux deux sacrifices pour le péché comme une illustration rituelle qui montre, de façon supplémentaire, ce que les sacrifices pour le péché accomplissent.

Il est bien possible que ce rite du sang propre au sacrifice pour le péché soit un développement rituel dû au document sacerdotal et à la tradition qu'il codifie. Car à la différence du sacrifice pour le péché, qui est attesté *comme don ou présent apaisant* (propitiatoire) [102] avant P, ce rite spécial du sang propre au sacrifice pour le péché n'est pas mentionné ailleurs qu'en P.

Si l'interprétation de ce rite proposée ici est juste, la fonction du rite est principalement illustrative ou significative. Il montre le sang propitiatoire à YHWH qui a désigné celui-ci comme le moyen du pardon.

Un troisième rite du sacrifice pour le péché est l'imposition de la main de l'offrant sur la tête de la victime avant l'égorgement de celle-ci. Elle est interprétée souvent comme identification ou, si l'on préfère, comme substitution de la personne qui offre le sacrifice pour le péché, par la victime qui prend sa place et subit pour lui la mort, ou plus exactement, selon Gese et Janowski, par la victime dans laquelle le pécheur se voit lui-même mourir symboliquement dans cette mort et se livre symboliquement dans cette mort<sup>35</sup>. Mais ce geste rituel est aussi interprété comme la décharge du péché sur la victime qui s'en trouve chargée<sup>36</sup>. D'autres le comprennent comme *manumissio*, c'est-à-dire comme expression de domination et de possession de la victime par l'offrant qui la livre en possession à YHWH<sup>37</sup>.

Le rite n'est pas propre au sacrifice pour le péché. Il est accompli pour l'holocauste, Lv 1,4, pour le sacrifice de paix (*šēlāmîm*) aussi, Lv 3,2.8 etc., et bien sûr pour le sacrifice de réparation.

<sup>34</sup> SCHENKER, *Zeichen des Blutes* (n. 33), spécialement pp. 201-203 (= pp. 173-174 dans la réimpression).

<sup>35</sup> H. GESE, *Die Sühne*, in: *id.*, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, BevTh 78, München 1978, pp. 85-106, spécialement 95-97; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982, pp. 199-221. Les deux auteurs interprètent ce rite en analogie avec l'imposition de la main en vue de l'institution d'une personne dans une charge. Dans ce cas, en effet, le successeur remplace son prédécesseur, p. ex. en Dt 34,9.

<sup>36</sup> K. ELLIGER, *Leviticus*, HAT 3, Tübingen 1966, p. 34. R. PETER – CONTESSE, *Lévitique 1-16*, CAT IIIa, Genève 1993, p. 42 refuse à juste titre cette interprétation. Pour lui l'offrant s'offre "en quelque sorte lui-même à Dieu... au travers de son offrande".

<sup>37</sup> R. DE VAUX, *Sacrifices* (n. 19), p. 29; D.P. WRIGHT – J. MILGROM, art. *sāmak*, in: TWAT 5, Stuttgart 1986, cc. 884-885.

En conclusion, ce contact entre la main que l'offrant pose avec force sur la tête de la victime ne révèle pas d'emblée sa signification. Puisque, dans le système sacrificiel de la source sacerdotale, P, le geste de l'imposition de la main sur la tête de la victime se fait pour |103| l'holocauste, le sacrifice de paix (*šelāmîm*) et les sacrifices pour le péché et de réparation, et que le sacrifice de paix n'est pas expiatoire selon P, l'imposition des mains ne revêt donc pas de sens expiatoire en P<sup>38</sup>.

Le rite premier, dans l'histoire du sacrifice pour le péché, exprimant le pardon, semble avoir été l'offrande propitiatoire, agréée par YHWH. Le rite du sang propre à ce sacrifice s'y est ajouté ensuite comme une explicitation illustrative. L'imposition de la main sur la victime semble être un geste déclaratif ou de présentation de l'offrant, indépendant de la symbolique expiatoire.

### III.3. Les occasions: la difficulté du rapport entre rites et finalités du sacrifice pour le péché

Les études récentes du système sacrificiel dans l'oeuvre sacerdotale (P) cherchent à établir une finalité précise pour le sacrifice *haṭṭât*. Selon Milgrom, nous l'avons vu (ci-dessus III.1), c'est la purification, selon Alfred Marx c'est la séparation d'un état antérieur<sup>39</sup>. Rolf Rendtorff reconnaît de son côté une diversification ou gradation à l'intérieur des sacrifices pour le péché. Les uns purifient, les autres absolvent des péchés involontaires<sup>40</sup>. La limitation du pardon aux péchés involontaires soulève aussitôt la question des autres péchés, les fautes délibérées. C'est pourquoi Rendtorff compare Nb 15,30-31 à Lv 4<sup>41</sup>.

C'est la voie juste. Car en P, les sacrifices semblent former un ensemble rituel qui correspond à un ensemble symétrique de fonctions ou finalités. Les deux systèmes se recouvrent. Il existe un cer|104|tain nombre de catégories de souillures et de fautes, pour chacune de ces catégories il est prévu le rite correspondant qui l'efface.

Ainsi, à titre d'exemple, les transgressions d'interdits par inadvertance exigent-elles un sacrifice pour le péché pour être pardonnées, Lv 4. Ce sacrifice est gradué selon le rang social du pécheur. Un sacrifice pour le

<sup>38</sup> Selon 2 Chr 29,23, l'imposition des mains n'a lieu que pour le sacrifice pour le péché, comme le font observer GESE, *Sühne* (n. 35), p. 95 et JANOWSKI, *Sühne* (n. 35), pp. 205-206. Ils déduisent de cette observation que le geste avait primitivement – et conserve selon eux en P – un sens expiatoire.

<sup>39</sup> MARX, *Sacrifice pour les péchés*, cité en n. 20.

<sup>40</sup> R. RENDTORFF, *Leviticus*, BK 3, fasc. 3, Neukirchen-Vluyn 1992, pp. 220-224 (avec des remarques critiques sur la position de MILGROM).

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 223 (avec une erreur de la référence: il écrit 15,28; en réalité c'est 15,30!).

péché doublé d'un holocauste est requis lorsque le péché commis par inadvertance est l'omission collective d'un commandement positif, Nb 15,22.24, tandis que la personne individuelle, fautive d'une omission, offre le même sacrifice qui est requis pour une transgression. Du côté des purifications, un écoulement physique anormal nécessite un sacrifice de deux colombes, l'une offerte comme sacrifice pour le péché, l'autre comme holocauste, Lv 15,15.30. D'autres écoulements produisent une souillure qu'il suffit de purifier avec de l'eau, Lv 15,16-18<sup>42</sup>.

Il est clair dès lors que la finalité de chaque rite ne découle pas seulement de sa signification ou de son symbolisme qu'il manifeste par lui-même (p. ex. l'eau comme élément de purification). Elle est également déterminée en P par un catalogue d'impuretés et de fautes dont une théologie rituelle et morale a dressé un inventaire systématique et qui ont besoin chacune d'un rite d'élimination correspondant.

En conclusion, les rites du sacrifice pour le péché en P expriment bien la finalité du pardon du péché, car en tant qu'offrande ils gardent leur nature de présent propitiatoire, agréable à YHWH, content de se laisser apaiser. En revanche, ils symbolisent moins bien la purification. L'offrande d'un sacrifice ne suggère pas par elle-même le nettoyage de taches souillant les personnes au point de les rendre impropres à pouvoir se tenir en présence de YHWH. Cette dernière finalité, la purification, revient au sacrifice pour le péché, non en vertu de son symbolisme propre, mais en fonction d'une analogie entre péché et impureté et à cause du besoin d'assigner à un grand nombre de fautes et d'impuretés de différentes espèces un rite correspondant d'effacement. Ainsi, dans les textes sacerdotaux, l'étude des finalités des rites reflète en réalité l'analyse de l'agir humain en face de Dieu. C'est un chapitre de théologie morale sacerdotale. [105]

#### IV. Conclusion

Le sacrifice pour le péché a servi d'illustration pour montrer que la tâche d'interpréter les sacrifices dans l'Ancien Testament est délicate. Le vocabulaire, la symbolique des gestes et faits rituels et le rapport entre les rites et leurs fonctions ont besoin d'être expliqués à différents niveaux. Dans ce domaine, l'exégèse est encore loin d'un consensus sur plusieurs points. Puisque les textes sacerdotaux représentent la grande masse des

---

<sup>42</sup> D'autres exemples de la distinction de catégories spécifiques de péchés et d'impuretés auxquelles correspondent des rites de pardon et de purification spécifiques sont énumérés en A. SCHENKER, *Interprétations récentes et dimensions du sacrifice haṭṭât*, *Biblica* 75 (1994) 59-70.

textes rituels de la Bible, ils offrent la plus grande matière à l'interprétation de la terminologie, la symbolique et la relation entre les rites et leurs fonctions dans l'horizon de P. Mais beaucoup de sacrifices et de rites ont existé avant la codification sacerdotale et même avant la tradition dont les textes sacerdotaux (dans lesquels on peut ici subsumer Lv 17-26, le code de la sainteté) sont l'écho. La comparaison avec les rites et sacrifices de l'Ancien Orient peut y être bien sûr d'une grande utilité. Il est assez évident que devant la longue histoire des rites, très inégalement documentée dans nos sources bibliques (et extra-bibliques), l'idée de vouloir rassembler les sacrifices bibliques si diversifiés et échelonnés dans une durée si longue, dans une théorie d'ensemble perd de son intérêt.

# Pureté – impureté\*

## I. Fondement anthropologique

La catégorie de l'impureté est en rapport avec la répugnance éprouvée à *toucher* ou à *manger* certaines choses. Il semble que les objets inspirant du dégoût soient déterminés culturellement, mais que le sentiment de répulsion soit une donnée anthropologique universelle que de nombreuses religions intègrent dans leur conception du cosmos. Celui-ci connaît en effet des domaines "sales", marqués par leur odeur nauséabonde ou par leur aspect répugnant, et exclus par conséquent de l'espace social et religieux, cf. Dt 23,15: "car le Seigneur, ton Dieu marche au milieu de ton camp... si bien que ton camp devra être saint, et qu'Il ne sera jamais obligé de *regarder* en toi quelque chose de nu, ce qui le ferait partir de chez toi!"

## II. Ancien Testament

### *Impureté par le contact*

Les contacts polluants se font avec des excréments humains (Ez 4,12-15; Dt 23,13-14) et des sécrétions corporelles (Lv 15; Nb 5,2; Dt 23,11-12); avec les cadavres d'humains (Lv 21,11; Nb 19,11-16) et d'animaux purs (Lv 11,39-40) et impurs (Lv 11,27-28.31-38); avec les taches malades de la peau, appelées génériquement *lèpre* (Lv 13,1-46; Nb 12,14-15; Dt 24,8-9) et avec certaines taches anormales sur les vêtements (Lv 13,47-59) et sur les murs (Lv 14,33-57). De plus, certains rites de purification et de pardon rendent impur celui qui les accomplit (Nb 19,7-8.10.19, cf. Lv 16,24.26), probablement parce qu'il s'est approché tout près de la source de pureté qui exige un degré de pureté extrême presque impossible à assurer.

Le contact avec l'impur exclut du culte (Lv 12,4; 15,31; 1 Sam 16,5; 21,5-7). L'impureté est annulée par des purifications aux formes multiples, et surtout par l'eau. La purification a besoin de temps (Nb 19). Mais selon la nature, la gravité et la durée de l'impureté et selon la personne ou l'objet matériel devenus impurs des sacrifices s'ajouteront parfois aux rites de purification, notamment des sacrifices *pour le péché* (*ḥaṭṭât*) et *pour la faute* (*ʿāšām*) (Lv 12 purification de la femme accouchée; Lv

---

\* Forme longue inédite de l'art.: Pureté/Impureté, in: J.-Y. Lacoste, éd., *Dictionnaire critique de théologie* (Paris: PUF, 1998) 961-962.

14,1-32 purifications de lépreux; Lv 14,40-53 purification de maisons frappées de taches anormales; Lv 11,32-35; 15,4-6.9-10.12.16.26 purification d'ustensiles devenus impurs; Lv 16,16.18-19 purification du sanctuaire au Jour des expiations; Lv 15 purification d'écoulements). Un cas spécial sont les impuretés oubliées ou inconsciemment contractées. Lorsque celles-ci deviennent conscientes, il faut offrir un *sacrifice pour la faute* (*'āšām*) (ou, selon d'autres exégètes, un *sacrifice pour le péché*, *ḥaṭṭāt*) (Lv 5,2-3.5-13); quand elles ne remontent jamais à la conscience, elles seront effacées par la purification annuelle du grand Jour des expiations, Lv 16,16.18-20.33. La purification s'appelle aussi *sanctification*, 1 Sam 16,5, cf. Dt 23,15. Le Seigneur purifie par le feu (Is 6,5-7).

Le Traité de *Yadayim* (3,4-5; 4,5-6) emploiera, comme on sait, l'expression "polluer les mains" en parlant de l'Écriture canonique: celle-ci, à la différence des autres écrits, pollue les mains, à l'instar de la cendre de la vache rousse (Nb 19,10) et de l'eau lustrale (Nb 19,19) qui purifient, mais rendent impur celui qui les manie en accomplissant les rites de purification. L'Écriture Sainte serait ainsi désignée parce que le fait d'*écrire* les paroles du Seigneur suppose une pureté parfaite des mains qu'il est impossible d'avoir à tout moment dans les conditions de cette vie. C'est pourquoi le scribe doit purifier spécialement ses mains, qui ont touché à la parole de Dieu, sans avoir eu la certitude de leur pureté parfaite.

*Interprétation biblique de la distinction pur-impur.* Le document sacerdotal (P), le code de la sainteté (H), Dt 14,1-21 interprètent la séparation pureté-impureté comme condition préalable à la sainteté. Selon P et H, elle vaut comme *imitatio Dei* (Lv 11,44-45; 20,25-26). La pureté est [961a] indispensable pour approcher YHWH (Is 6,5-7) entouré de sainteté (Is 6,3).

Le cosmos est disposé en trois aires concentriques: l'impur, le pur, le saint. A l'extérieur l'impur séparé du pur; au cœur, le saint séparé de l'impur par le cordon sanitaire du pur qui occupe l'aire intermédiaire et empêche l'impur de toucher au saint. Selon un dispositif analogue, les étrangers sont extérieurs au peuple (Lv 20,24-26; Dt 14,21), les Israélites laïques occupent une position intermédiaire entre étrangers et prêtres, le sacerdoce consacré étant le centre. Le contact entre impur et pur pollue celui-ci (*souillure*) (Ag 2,13-14). Le contact entre impur et saint anéantit le saint (Lv 21,4.11-12) d'où nécessité d'une nouvelle sanctification, Lv 16,19, sous peine de *profanation* entraînant la mort (Lv 15,31; 22,3; Nb 19,13.20). Le contact entre pur et saint ne modifie ni l'un ni l'autre (Ag 2,12), sauf en certaines conditions où le contact avec le sacro-saint (*qodeš*

*qodāšîm*) (Ex 29,37; 30,29; Ez 44,19) rend saint le pur (*consécration*). L'impur n'est jamais compatible avec le saint, le pur l'est normalement sauf là où le sacro-saint l'élève au niveau du saint. L'impur par contact est inévitable dans la vie humaine, mais il doit être écarté de tout ce qui est saint (Dt 24,8-9, cf. Ez 22,26).

L'injonction divine: "Soyez saints!" (Lv 11,44-45; Dt 14,1-2) peut s'interpréter comme extension du statut des prêtres, plus éloignés de l'impureté, à tout Israël ("démocratisation"): c'est l'interprétation donnée à Qoumrân.

### *Nourritures pures et impures*

La nourriture impure se limite à la viande impure, les aliments végétaux étant purs. La consommation impure ne peut être purifiée. C'est pourquoi il faut l'éviter même au prix du martyre (2 M 6-7).

*Animaux purs et impurs* – Lv 11 (P), Dt 14,3-21a donnent deux listes d'animaux purs et impurs ainsi que les critères pour les distinguer. Elles représentent des traditions anciennes, complétées par la suite, systématisant tous les êtres vivants en quatre groupes: grands quadrupèdes, oiseaux, êtres aquatiques, bestioles. Les critères de pureté sont, pour les quadrupèdes, sabots fendus et la rumination, et, pour les êtres aquatiques, écailles et nageoires. Les deux autres catégories n'ont pas de critères distinctifs comparables. Il s'agit là d'une réflexion sacerdotale (Ez 22,26) qui s'efforce d'ordonner rationnellement un donné traditionnel ancestral complexe.

*Immolation et consommation cultuelle* – Seuls les animaux purs sont aptes au sacrifice, et, parmi eux, seuls les animaux domestiques. Les animaux impurs forment le cercle extérieur, ceux qu'on peut immoler forment le centre (animaux domestiques exclusivement), tandis que le cercle intermédiaire se compose des animaux purs propres à la consommation. Le lien entre le sacrifice avec consommation de viande et des coutumes ancestrales d'alimentation (p. ex. sauterelles, Lv 11,22) explique le choix des espèces licites.

### *Interprétation anthropologique*

*Le milieu culturel* – L'exclusion d'animaux impurs des sacrifices et de la table est commune aux peuples du Proche-Orient ancien, les espèces interdites variant de l'un à l'autre.

La raison de l'impureté du porc, de l'âne, du chien, animaux domestiques dans la région depuis au moins le bronze ancien (III<sup>e</sup> millénaire) n'est pas certaine. Le porc n'a jamais été vic|961b|time sacrificielle au

Proche-Orient ancien, excepté peut-être dans des cultes chthoniens ou des morts (cf. Is 66,17; 65,3-4). Le chien se nourrit d'ordures, il élimine des cadavres (2 R 9,10.35-36). Cette habitude alimentaire pourrait expliquer de même l'impureté des rapaces. Le silence des textes sur la volaille (excepté le pigeon), élevée en Israël au Ier millénaire, les chats, les chevaux reste inexpliqué.

*Système symbolique* – La distinction pureté–impureté ne se fonde pas sur des raisons hygiéniques, économiques (production de la nourriture), religieuses (rejet de "l'idolâtrie"), nationales (marque d'identité nationale), ou de symbolisme cosmique. Ces interprétations correspondent à des aspects réels de l'impureté, mais n'expliquent pas le dégoût suscité par l'impureté. Celui-ci est l'*inesthétique agressif intolérable* provoquant rejet et nausée (*tô 'évâ*). En dégradant la sphère de vie, l'inesthétique offensif à la vue et à l'odorat attaque la cohésion sociale qui a un besoin vital de dignité et de décor dans l'organisation de sa vie. La distinction pureté–impureté préserve un espace social privilégié à l'écart d'éléments nauséabonds et polluants, expression symbolique de l'harmonie des rapports sociaux du groupe dans le monde environnant, menacée d'avilissement physique et moral. Sur le plan religieux, la dysharmonie de l'impur agresse la sainteté. En Israël le rejet de la nourriture impure signifie la confession du Dieu saint d'Israël (Tb 1,10-12; 2 M 6-7).

*Impureté et péché* – Par analogie le péché peut s'appeler impureté et inversement (Is 1,16; Jb 14,4; 15,14; Ps 51,7). En particulier, sont dits impurs par métaphore: les pays étrangers (Am 7,17; Is 52,11) dont l'alimentation est impure (Os 9,3; Dn 1), le pays souillé par des fautes sexuelles (Lv 18,27s), par le meurtre (Nb 35,33), la nécromancie (Lv 19,31) ou l'invocation d'autres dieux (Os 6,10; Jr 2,23, etc.). La conduite du peuple (Ez 36,17) et même ses bonnes actions peuvent devenir impures (Is 64,5).

## *Nouveau Testament*

### *Paul*

Aucune nourriture n'est impure par elle-même (Rm 14,14.20): Paul fonde cette certitude sur l'autorité du Seigneur Jésus (Rm 14,14), sans s'expliquer davantage sur cette référence. D'autre part, il connaît des chrétiens, probablement des Juifs chrétiens, qui considèrent comme interdite la viande impure et, selon lui, cette conviction les oblige en conscience.



### *Synoptiques*

Mc 7,1-23 par. Mt 15,1-20 développent un *logion* de Jésus (Mc 7,15; Mt 15,11) sur la nourriture impure. En Mc 7,24-30 par., la tradition synoptique déclare *en son nom à elle* l'interdit alimentaire juif caduc.

### *Actes*

En Ac 10,9-16; 11,5-10 le récit de vision révèle que Dieu abolit les deux distinctions parallèles entre aliments purs et impurs comme entre Israël et païens dans l'Eglise. En 15,20.29, il est prescrit aux chrétiens issus [962a] du paganisme de s'abstenir de viande immolée aux idoles, de sang, de chair étouffée, d'actes sexuels illicites. Ces obligations imposées par le "concile" de Jérusalem semblent correspondre à celles des *gérîm* (étrangers résidents, plus tard prosélytes): Lv 17,8s.10.13; 18,26. Les païens devenus chrétiens sont rattachés à la loi de pureté comme les *gérîm*.

Qoumrân étend la pureté sacerdotale aux laïcs, le NT relativise et abolit parfois la distinction pureté - impureté parce que de nombreux non-juifs entrent dans l'Eglise et remplacent la pratique de la Loi par la foi en Jésus-Christ, selon la pensée paulinienne.

## *IV. Interprétation théologique*

La distinction pureté-impureté est l'expression symbolique de la beauté de l'espace social créé par Dieu et existant en sa présence. Elle permet de confesser Dieu en gestes imprégnant la vie israélite de chaque jour, exprimant l'identité juive en face du monde.

Le NT relativise ce système symbolique par la foi en Jésus-Christ dont il attend les énergies et impulsions capables de structurer la communauté ecclésiale dans la beauté jusque dans la vie quotidienne.

J. Döllner (1917), *Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments*, Münster. – R. de Vaux (1958), "Le sacrifice des porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient", in *Von Ugarit nach Qumran*, BZAW 77, 250-265, Berlin. – M. Douglas (1966), *Purity and Danger*, London. – W. Paschen (1970), *Rein und Unrein*, München. – M. Weinfeld (1972), *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford. – J. Neusner (1973), *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden. – I. Zatelli (1978), *Il campo lessicale degli aggettivi di purità in ebraico biblico*, Firenze. – J. Henninger et al. (1979), "Pureté et impureté", in DBS 9 398-554. – J. Milgrom (1983), *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden. – E. B. Firmage (1990), "The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness", in J.

A. Emerton (sous la dir. de), *Studies in the Pentateuch*, VTS 41, 177-208, Leiden. – J. Milgrom (1990), *Numbers*, Philadelphia. – J. Milgrom (1991), *Leviticus 1-16*, New York. – W. Houston (1993), *Purity and Monotheism*, Sheffield. – M. Douglas (1993a), *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield. – Ead. (1993b), "The Forbidden Animals in Leviticus", in JSOT 59 3-23. – R. Péter-Contesse (1993), *Lévitique 1-16*, Genève. – H. Harrington (1993), *The Impurity System of Qumran and the Rabbis*, Atlanta. – E. Jan Wilson (1994), "Holiness" and "Purity" in Mesopotamia, Kevelaer-Neukirchen.

## Gelübde im Alten Testament: unbeachtete Aspekte

### 1. Dankgelübde

Die meisten Darstellungen der Gelübde im A.T. nehmen es als erwiesen an, dass die Gelübde grundsätzlich Bittgelübde sind, die eine Bitte verstärken.<sup>1</sup> Bittgelübde werden tatsächlich am häufigsten erwähnt. Aber es gab noch andere Arten von Gelüben,<sup>2</sup> nämlich Dank- und Bekenntnisgelübde. Deutlich weist Jona i 16 auf Dankgelübde: Nach der Rettung aus Seenot fürchten die Seeleute JHWH mit grosser Furcht, opfern ein Schlacht-Opfer und "geloben Gelübde". Es heisst nicht: "und erfüllen Gelübde" (*šlm pi*), sondern "geloben" (*ndr*). Das einfachste Verständnis des Textes ist es, das Gelübde hier als Versprechen des Dankes an Gott aufzufassen.<sup>3</sup>

### 2. Bekenntnisgelübde

In Jes. xix 21 bekennt sich auch Ägypten zu JHWH. Ausdruck dieses Bekenntnisses zu Ihm (*ydc yhw*) ist der Dienst an JHWH mit Opfern und Speisegabe und das Geloben von Gelüben, die die Ägypter erfüllen; sie geloben sie jetzt dem Gott Israels, JHWH. Wie der Eid mit seiner Anrufung des göttlichen Garanten ist auch das Gelübde ein Bekenntnisakt. Es

---

<sup>1</sup> O. Kaiser, *ndr*, in *TWAT* V, Sp. 261-74; Ch. Brekelmans-J. Goldstain, "Vœu", in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (Maredsous, 1987), S. 1342-3; H.-D. Preuss, "Gelübde (A.T.)", in *TRE* 12, S. 302-4 (erwähnt unbedingte Gelübde, aber bespricht nur die bedingten Gelübde); G. Henton Davies, "Vows", in *IDB* 4, S. 792-4; L.I. Rabinowitz, "Vows and Vowing", in *EJ* 16, Sp. 227-8; B. Köting, (B. Kaiser), "Gelübde (AT)", in *Realenzyklopädie für Antike und Christentum* 9, Sp. 1059-65; A. Wendel, "Gelübde (AT)", in *RGZ* 2, Sp. 1322-3; H. Gross, "Gelübde (AT)", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., Bd. 4, Sp. 640; L. Delekat, in *BHH* 1, Sp. 541-2; R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* 2 (Freiburg i.Br., 1966), S. 318-9 (unbedingte Gelübde sind eine uneigentliche, weiterentwickelte Form von Gelüben) = *Les institutions de l'Ancien Testament* 2 (Paris, 1960), pp. 360-1.

<sup>2</sup> C.A. Keller, "*ndr* geloben", in *THAT* 2, Sp. 39-43, bes. 40 u. 41: er nennt sie unbedingte Gelübde.

<sup>3</sup> F. Hitzig, *Die zwölf Kleinen Propheten* (Leipzig, 1838), S. 368: parallel zu den Dankopfern stehen die Dankgelübde. H. Gunkel-J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen, 1933), 247-50, bes. 248 (u. 133), fassen die Gelübde am Ende der Klagepsalmen als Dank-, nicht als Bittgelübde auf. Für sie sind alle Versprechen des Beters in der 1. Pers. des Imperfektes od. des Kohortativs in diesen Klageliedern Gelübde.

proklamiert die Verehrung des Gelobenden für seinen Gott, vgl. Jer. xlv 25. Da Gelübde normalerweise öffentlich sind, wie z.B. Ps. cxvi 14 u. 18 zeigt, ist dieser Zweck des Gelübdes, für JHWH öffentlich Bekenntnis abzulegen, einleuchtend.

### 3. Unbedingte Gelübde und Weihegelübde

Dank- und Bekenntnisgelübde werden somit nicht in der Not gelobt, sondern sie entspringen dem Wunsch, sich zu Ehren der Gottheit eine Verpflichtung aufzuerlegen. Sie sind daher nicht konditional: "wenn du gibst, werde ich tun", sondern unbedingt und mit der Finalität eines *actus religionis* versehen: "um Dir Ehre und Anbetung zu erweisen, verpflichte ich mich, dies für Dich zu tun". Das erklärt am besten, warum Gelübde als eine der Hauptformen des Gebetes erscheinen und oft mit Lob und Dank parallel stehen: so in Ps. lxxv 2-3, wo Lob, Gelübde, Bitte und Schuldbel[88]kenntnis als die vier im Heiligtum des Zion geübten Gebetsformen nebeneinanderstehen. So erklärt es sich auch, warum zu Gelübden ohne jede Anspielung auf Notsituationen aufgefordert wird, z.B. Ps. lxxvi 12: das Gelübde ist jederzeit ein gottgefälliger Akt. Die Nasiräer-Gelübde (Num. vi, vgl. Ri. xiii) enthalten keine Anspielung darauf, dass es bedingte Bittgelübde wären. Es ist daher wahrscheinlich, dass sie nicht oder nicht nur als Bittgelübde in Notsituationen gelobt wurden. Wenn aber nicht Bittgelübde, so waren sie ein besonderer religiöser Akt der Weihe. Dank-, Bekenntnis- und Weihegelübden ist ein Zweck oder eine Funktion gemeinsam: es sind JHWH gegenüber eingegangene Versprechen, deren Inhalt ein Akt der Verehrung JHWHs ist, und die keine Notsituation voraussetzen.

### 4. Entsagungsgelübde

Entsagungsgelübde erscheinen in Ps. cxxxii 2-5 (spätexilisch oder früh-nachexilisch),<sup>4</sup> vielleicht Num. xxx 14 und 1 Sam. xiv 24.<sup>5</sup> Abbruch an Nahrung und Schlaf ist Zeichen für Busse, Selbstminderung oder Trauer. Warum ist solche Kasteiung Gegenstand von Gelübden?<sup>6</sup> Fasten und

<sup>4</sup> So Kaiser (Anm. 1), Sp. 274.

<sup>5</sup> So wird MT oft interpretiert, cf. z.B. H.J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis* (Gütersloh, 1973), S. 267, 270-3.

<sup>6</sup> J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam* (Strassburg, 1914), S. 119-28, hier S. 121, erwähnt arab. Gelübde, wo sich der Gelobende solange einen Verzicht auferlegt, bis er etwas getan haben wird, das ihn dann vom Verzicht erlösen wird. Die Verzichte haben da nach Pedersen die Aufgabe, den Gelobenden in einen geweihten Zustand zu versetzen, nach Wellhausen (bei Pedersen zitiert) den Gelobenden unter Druck zu setzen, dass er sich möglichst bald seiner gelobten Verpflichtung entledigt. In Ps. cxxxii ist die Situation anders; der Gelobende verpflichtet sich nicht selbst vor sich (und andern), sondern

Verzicht auf bequemen Schlaf unterstreichen die Dringlichkeit der Bitte.<sup>7</sup> Worte allein genügen nicht. Diese Verzichte sind eine Art von Selbstbelastung des Gelobenden, gewissermassen eine Pression, um den Angesprochenen zum Handeln zu zwingen, denn solche Abtötung kann er nicht lange ungerührt mitansehen.

Vielleicht sind solche Verzichte auch Ausdruck für die Demut (Ps. cxxxii 1), mit der die Bitte vorgebracht wird, besonders wenn es eine kühne Bitte ist. Eine schwer erfüllbare Bitte, die obendrein noch dreist und arrogant vorgebracht wird, stösst auf Ablehnung, während Bescheidenheit und Demut die Erhöhung einer schwer erfüllbaren Bitte erleichtern.

### *5. Kollektive Gelübde werden beschworen*

In Num. xxi 2 gelobt Israel kollektiv ein Bittgelübde. Wie ein solches Gelübde konkret gelobt wird, zeigt 1 Sam. xiv 24: der König legt auf alle einen Fluch, der jedes einzelne Glied der Kollektivität bindet, auch dort, wo keine Kontrollen möglich sind (1 Sam. xiv 27). V. 24 benützt den Begriff "Gelöbniß" nicht, aber die Sache ist gemeint. Das Fasten des Heeres bis zum Abend entspricht ein|89|em Bittgelübde an JHWH um vollständigen Sieg, denn JHWH verleiht ja den Sieg (V. 23). Warum das Fasten als Gelübdeinhalt? Wohl um die Dringlichkeit der Bitte um Sieg zu unterstreichen, der ja an diesem Tag vollständig errungen werden muss. Der Eid tritt zum Gelübde hinzu. Seine Funktion ist es, alle beteiligten Israeliten einzeln an das Gelübde zu binden, das Saul für alle gelobt hat. Kollektive Gelübde brauchen somit den Eid, um ihn auf alle Glieder der Gemeinschaft verbindlich auszudehnen.

### *6. Gelübde bei Heiligtumsgründungen*

Gen. xviii 20-2 und Ps. cxxxii 2-6 führen die Heiligtümer von Bethel und Jerusalem auf Gelübde zurück: in Genesis ist es Jakobs Bittgelübde nach einer Theophanie, in Ps. cxxxii Davids Bittgelübde mit JHWHs Antwort (V. 11-18), die ein Schwur ist. Was ist der Zusammenhang zwischen Gründung des Heiligtums und Gelübde? Das Gelübde ist der menschliche Anteil an der von Gott ausgehenden Stiftung eines Tempels. Gott bestimmt sich seine Wohnung, wo und wann Er will. Menschen können jedoch die Gründung einer heiligen Stätte geloben und beteiligen sich damit ihrerseits an der Gründung eines heiligen Ortes. Ein König,

---

er verpflichtet sich vor JHWH, bis dieser, JHWH, das Gebet erhört haben wird! Die Kasteiung ist hier somit Unterstützung der Bitte; sie drängt nicht den Gelobenden, sondern JHWH! Eher könnte 1 Sam. xiv 24 dem arab. Entsagungsgelübde entsprechend gedeutet werden, aber auch das ist nicht die am nächsten liegende Deutung.

<sup>7</sup> Man denke an den Hungerstreik im profanen modernen Bereich.

der ein Heiligtum braucht, kann nach Ps. cxxxii die Gottheit durch ein Gelübde drängen, einen heiligen Ort auszuwählen und zu bezeichnen!

### *7. Gibt es Gelöbnisse von Geboten?*

Manche verneinen, dass ein Gelübde auf ein schon ohnehin verpflichtendes Gebot gelobt werden könne.<sup>8</sup> In Gen. xxviii 20-2 kann man sich fragen, ob nach der Theophanie der heilige Ort je wieder profan werden konnte? Es musste also notwendigerweise der heilige Bezirk abgegrenzt, d.h. ein Heiligtum gegründet werden. Dennoch gelobt es Jakob! Er gelobt es, weil er es nicht jetzt als Flüchtling errichten kann. Erst bei seiner Rückkehr, von der ihn bedrohenden Gefahr befreit, wird er es errichten können.

Dieses Gelübde ist gerade dadurch notwendig geworden, weil ein "Gebot" im gegenwärtigen Zeitpunkt unerfüllbar ist, aber in Zukunft erfüllt werden soll! Ein solches Gelübde ist der jetzt mögliche Gehorsam, der den erst in Zukunft möglichen vollen Gehorsam wie ein Pfand vorwegnimmt. Den jetzt noch unmöglichen Gehorsam verspricht das Gelübde für die Zeit, da er möglich sein wird! [90]

Gebotssammlungen als solche sind nie jetzt und hier erfüllbar, weil die einzelnen Gebote nicht jederzeit, sondern zu bestimmten Zeiten und für bestimmte Umstände geboten sind. Was jedoch für den Adressaten der Gebote jetzt schon möglich ist, das ist ein Gelübde, die einzelnen Gebote jedesmal dann zu erfüllen, wenn sich die Bedingungen einstellen werden, für die die Gebote gelten. Gelübde wären hier grundsätzliche Versprechen, die Gebote erfüllen zu wollen, sobald sie aktuell werden.

Solche Bereitschaftserklärungen, eine Gesamtheit von Geboten zu erfüllen, gibt es im Alten Testament bei kollektiven Bundesschlüssen (Ex. xxiv 3-8; Jos. xxiv 16-25; 2 Kön. xxiii 1-3; 2 Chr. xv 12-15) und bei kollektiven, eidlich beschworenen Verpflichtungen wie Dt. xxvii 14-26; Neh. x 29-30. Sie dürfen als Gelübde der ganzen Kollektivität bezeichnet werden, obgleich der Begriff nicht fällt. Der an diesen Stellen erwähnte Eid gehört als jeden einzelnen bindende Verpflichtung zu kollektiven Gelübden, wie wir oben sahen. Es ist daher sinnvoll, den Bund Gottes mit Israel im Kontext kollektiver Gelübde zu verstehen.

---

<sup>8</sup> Preuss (Anm. 1), S. 303; Brekelmans-Goldstain (Anm. 1), S. 1342.

### 8. Zusammenfassung

Es gibt Bitt-, Dank- und Bekenntnisgelübde. Die beiden letzteren haben als Zweckbestimmung einen *actus religiosus*, die Verehrung der Gottheit. Entsagungsgelübde sind Bittgelübde, die die Erhörung der Bitte dringend machen. Kollektive Gelübde binden die Glieder der Kollektivität durch einen Eid oder Fluch, sodass jeder einzelne persönlich verpflichtet ist. Gelübde, ein Heiligtum errichten zu wollen, beteiligen den Menschen als Erbauer des Heiligtums an dessen Gründung durch Gott. Gebotenes kann Gegenstand von Gelübden sein, wenn dieses erst in Zukunft erfüllt werden kann. Da dies für Gebotssammlungen gilt, wie sie der Bundeschluss YHWHs mit Israel kennt, lässt sich der Bund Gottes mit seinem Volk als Gelübde Israels verstehen.

# Dynamique de dépassement dans la Loi ancienne

## 1. Introduction

Une des plus célèbres paroles jamais prononcée par un prophète est certainement l'oracle de la *nouvelle alliance*, du «nouveau testament» de Jérémie (31,31-34). Elle inscrit un éclatement dans l'histoire sainte d'Israël. Elle ouvre un espace que va remplir, selon Paul (2 Co 3,6) et l'épître aux Hébreux (10,16-17), l'événement du Christ.

Mais selon cet oracle, c'est une *alliance* nouvelle, non une *loi* nouvelle que Dieu réalisera. La nouvelle alliance sera conclue sur la base de la loi révélée jadis au Sinaï.

La loi divine est-elle donc *immuable*, selon le prophète de la nouveauté qu'est Jérémie? Examinons la loi de l'ancienne alliance elle-même. Contient-elle des ferments d'innovation qui font lever la pâte sans la supprimer?

Elle possède au moins *trois dynamiques* qui l'empêchent de rester un système clos. Nous allons les passer en revue ici. C'est la *casuistique*, l'*analogie* et la *formulation concrète* de principes abstraits. Ces trois qualités assurent à la loi une certaine immutabilité tout en lui donnant la possibilité d'innovations.

## 2. La casuistique

Le Père Pinckaers est universellement admiré pour sa douceur. Il n'a qu'une seule inimitié. C'est celle qu'il voue à une certaine casuistique dans l'histoire de la morale catholique. Quelle que soit la responsabilité des casuistes dans le domaine de la théologie morale chrétienne, il faut reconnaître qu'ils avaient des ancêtres parmi les législateurs de l'Ancien Testament et des cousins parmi les interprètes juifs de la Bible à travers les âges jusqu'à nos jours. [4]

Les casuistes ont fait progresser la Loi de l'ancien Israël en en *explicitant les virtualités*.

Donnons-en un exemple! Ce sera la législation sur le meurtre (Ex 21,12-36) dans le «Code de l'alliance», le recueil de lois le plus ancien dans le Pentateuque, que l'on peut dater de l'époque monarchique, donc entre le 9<sup>e</sup> et le 7<sup>e</sup> s. av. J.-C. Mais ses matériaux sont souvent plus anciens, comme la comparaison avec les droits mésopotamiens considérablement plus anciens le montre à l'évidence. Avant de commencer, une ultime précision ! Les lois ne sont pas du pur domaine juridique, ni de nos jours ni, à plus forte raison, dans l'Antiquité. Les lois concrétisent une certaine



conception de valeurs, donc une *conception morale*. Elles expriment une pensée morale. Dans l'ancien Israël, où Dieu est à l'origine des valeurs que son peuple devra reconnaître, cette pensée morale est par ce fait même une *théologie morale*.

*Ex 21,12:*

*Quiconque frappe quelqu'un et cause sa mort sera mis à mort.*

C'est le *principe*. La vie n'est pas un produit du savoir-faire et du travail humains. Elle vient d'ailleurs. Par conséquent, l'homme en est le bénéficiaire, non le propriétaire. Il en a l'usufruit, non la propriété. En la supprimant, il viole la propriété de quelqu'un d'autre. Cet autre est Dieu, l'auteur de la vie.

*Ex 21,13:*

*S'il ne l'a pas traqué mais que Dieu l'a mis à portée de sa main, je te fixerai un lieu où il pourra se réfugier.*

Mais voici tout de suite une restriction casuistique. Un meurtre peut être *involontaire*. Distinction capitale qui *innove* peut-être par rapport à un état plus primitif du droit où n'était considéré que la destruction de la vie, la perte objective. L'idée de l'asile est née. Il protège l'auteur d'un déficit ou dommage réel, mais non voulu.

*Ex 21,14:*

*Mais si un homme va jusqu'à en tuer un autre par ruse, tu l'arracheras même de mon autel pour qu'il soit mis à mort.*

La pensée rebondit immédiatement devant la nécessité ainsi créée de trouver des critères pour distinguer le volontaire de l'involontaire. C'est la raison pour une nouvelle précision.

La ruse est toujours preuve d'intention. Elle implique en effet *préméditation*. Prémédité et involontaire s'excluent mutuellement.

*Ex 21,18-19:*

*Si des hommes se querellent et que l'un frappe l'autre avec une pierre ou avec le poing de telle sorte qu'il n'en meure pas, mais doive garder le lit, s'il se relève et peut circuler dehors, fût-ce appuyé sur un bâton, celui qui a frappé sera quitte, mais il devra le dédommager pour son immobilisation et le soigner jusqu'à sa guérison.*

Mais qu'est-ce qui arrive lorsque le meurtre est évité de justesse ? La violence n'a pas conduit au meurtre, mais à une blessure sans invalidité [5] durable. Dans ce cas il n'y a pas de déficit définitif. Il n'y a qu'un *dommage transitoire* qu'il faut dédommager.

Ce troisième cas nous amène à une nouvelle éventualité en passant ici par-dessus le cas du meurtre d'un ou d'une esclave (Ex 21,20-21).

*Ex 21,22-25:*

*Si des hommes, en se battant bousculent une femme enceinte et que celle-ci avorte mais sans autre accident, le coupable paiera l'indemnité imposée par le maître de la femme, il paiera selon la décision des arbitres. Mais s'il y a accident, tu donneras vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, pied pour pied, brûlure pour brûlure, meurtrissure pour meurtrissure, plaie pour plaie.*

C'est le cas juridique le plus célèbre de tout le droit biblique. C'est la loi du *talion*. Mais celle-ci est située dans le contexte d'un cas précis.

Il est vrai que la plupart des exégètes diagnostiquent une dissonance entre le cas (v. 22) et la loi (v. 23-25). Je reviendrai sur ce point lorsque nous verrons l'analogie entre les lois.

Voyons d'abord la situation!

Nous sommes témoins d'une querelle où les adversaires en viennent aux coups. Ils ont donc *l'intention de nuire*. Dans l'ardeur du combat, une tierce personne, passant par là innocemment, reçoit des coups qui n'étaient pas destinés à elle.

C'est le cas de *l'intention indirecte* ou *oblique*. L'intention de nuire existait bel et bien, mais ce n'était pas l'intention de nuire à telle personne!

Or, pour compliquer le cas, l'auteur imagine que la victime innocente des coups est une femme enceinte. La conséquence des coups peut frapper soit l'enfant dans le sein de sa mère (v. 22) soit la mère qui peut y perdre sa vie (v. 23) ou un membre (v. 24) ou son intégrité physique de façon durable, par la perte d'un membre ou par une cicatrice mutilante, telle la perte d'une dent (v. 24) ou une cicatrice indélébile (v. 25).

Pourquoi de telles spécifications qui peuvent nous paraître tirées par les cheveux?

Le cas de l'enfant dans le sein maternel permet d'évoquer la destruction non d'une vie actuelle, mais d'une *vie en puissance*. Grâce à lui on peut déterminer le degré de gravité de ce délit qui a anéanti une *potentialité*, une promesse de vie.

Le cas de la lésion corporelle qui va du meurtre jusqu'à une mutilation irréversible, est celui du *dommage irréparable*. Notons que la loi établit une *analogie* entre le meurtre et la mutilation irréversible. Dans les deux cas le dommage ne peut plus être rattrapé de façon adéquate. Le dédommagement sera toujours en deçà du dommage.

En conclusion: un cas de principe engendre une cascade de cas particuliers. La casuistique *explicite les virtualités* contenues dans le principe. Il y a une dynamique innovatrice en ce procédé. Le cas mère [6] stimule l'imagination à la recherche de situations où le principe de départ n'est

pas applicable tel quel. Et chaque nouveau cas peut ainsi devenir à son tour principe engendrant des cas filles.

### 3. *L'analogie*

Ici nous pouvons être plus bref. Dans le droit de l'Ancien Orient comme dans celui de l'Ancien Testament, les textes législatifs sont des *modèles* applicables dans plusieurs situations analogues, au-delà du premier champ d'application.

En parlant du droit qu'ont les apôtres de vivre de leur travail apostolique, Paul cite une loi deutéronomique: «En effet, il est écrit dans la loi de Moïse: Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain (Dt 25,4)» et il la commente: «Dieu s'inquiète-t-il des bœufs ? N'est-ce pas pour nous seuls qu'il parle ? Oui, c'est pour nous que cela a été écrit ; car il faut de l'espoir chez celui qui laboure, et celui qui foule le grain doit avoir l'espoir d'en recevoir sa part» (1 Co 9,9-10).

Dieu s'inquiète des apôtres, Paul a raison de le dire, mais il faut maintenir contre Paul qu'il s'inquiète *aussi* des bœufs. La législation du Deutéronome au 7<sup>e</sup> s. av. J.-C. voulait protéger les bêtes de travail de l'exploitation. La loi reflète une théologie de la création pour laquelle la raison d'être des êtres vivants ne se réduit pas à l'utilité que l'économie des hommes peut en tirer. Ils transcendent le cercle étroit des buts humains.

Mais il est vrai que l'exploitation des bœufs est *comparable* au profit qu'une communauté de croyants tire de tout l'apport d'un apôtre sans s'inquiéter des besoins et de l'éreintement personnels de celui-ci. Il y a *analogie*.

Entre le cas qui sert d'introduction à la loi tu *talion* (Ex 21,22) et les mutilations irréversibles énumérées, il existe une tension. Je l'ai dit. En effet, dans un combat livré à coups de poing les victimes n'emporteront pas de brûlure (v. 25). Faut-il en conclure que le cas et la loi furent combinés secondairement? Beaucoup d'exégètes le pensent.

Peut-être s'agit-il cependant d'un cas d'*analogie*. L'intention du passage est la mutilation irréversible, donc le dommage irréparable. La loi mentionne d'abord, en conformité avec le cas, le meurtre et les mutilations, pour aller ensuite aux blessures qui laissent des cicatrices indélébiles. Le joint entre les deux est la dent perdue par un coup. En effet, elle n'est pas un membre comme la main ou l'œil. Mais une bouche édentée défigure un visage, notamment celui d'une épouse. En cela, elle est comme une cicatrice qui défigure la peau et l'apparence de toute la personne. Il y a ainsi analogie entre la perte d'un membre qui nous [7] diminue et quant à l'activité et quant à l'intégrité dans l'apparence, et une

blessure entamant cette intégrité sans cependant enlever la puissance d'agir.

Troisième et dernier exemple: la loi religieuse et civile du *sabbat*, ofrande du temps qui est laissé improductif chaque septième jour (Ex 20,8-11; Dt 5,12-15), s'étend à l'année sabbatique qui laisse la terre improductive pendant une année (Ex 23,10-11), et à la remise des dettes (ou du moins à l'ajournement du paiement de la dette pendant une année) (Dt 15,1-3), qui trouve son parallèle dans la remise en liberté des esclaves hébreux après six ans de service (Ex 21,2-6; Dt 15,12-18).

En conclusion: les lois de l'ancienne alliance ont *valeur exemplaire*. Entre elles existe ce que les théologiens chrétiens constatent entre les dogmes en parlant de *l'analogie de la foi*. C'est pourquoi les lois de l'Ancien Testament sont plus que des normes. Une norme se borne à son champ d'application. Elles sont une sagesse qui perçoit des ressemblances entre des domaines distants.

#### 4. La formulation concrète de contenus universels

La législation de l'Ancien Testament ne veut pas seulement créer un ordre juste entre les hommes. Elle comporte une partie liturgique qui veut représenter sous forme visible ce qui est invisible. C'est un vaste domaine que saint Thomas a encore pris la peine de discuter dans sa question *de legibus caeremonialibus*, mais que la théologie devait bien négliger par la suite.

Prenons ici un exemple central de l'Ancien Testament pour illustrer la dynamique de dépassement, actif au cœur même des lois liturgiques de l'ancienne alliance. Il se trouve dans le «*code sacerdotal*» (Lév 17-26), un recueil de prescriptions diverses de l'époque post-exilique (5<sup>e</sup> s. av. J.-C.), mais reprenant lui aussi des traditions plus anciennes.

*Lév 17,11:*

*Où, la vie de la chair est dans le sang. Ce sang, je vous l'ai donné, moi, pour faire sur l'autel le rite d'expiation pour vos vies: car c'est le sang qui expie par la vie.*

Ce passage est le seul dans toute la Bible qui explique pourquoi précisément le sang sert de moyen d'expiation. L'épître aux Hébreux (9,22) énoncera le principe: "Sans effusion de sang il n'y a pas de pardon", un principe que l'on trouve textuellement dans le Talmud babylonien (Yoma 5a; Menahot 93b; Zebahim 6a).

Le Lévitique donne même cette raison deux fois, dans une formulation concentrique. C'est que le sang est *porteur de la vie*, qui, elle, vient de Dieu. [8]

En termes abstraits, nous pourrions donc dire: non seulement le pardon, mais même le moyen du pardon et de la grâce est un *don de Dieu*. C'est l'affirmation, en termes liturgiques, *de la gratuité du pardon divin*.

D'autre part, ce sang provient de l'immolation d'une victime qui est elle-même un présent fait par Israël à son Dieu. Le pardon présuppose ainsi en même temps une démarche du côté des hommes.

Cette démarche consiste en un *don*, que l'homme offre pour rendre hommage et exprimer son désir de communion, d'amitié, de parenté avec Dieu. Dans ce désir l'offrant se dépouille lui-même, en apportant un présent prélevé sur son bien. Il diminue son avoir pour enrichir Dieu dont il cherche la réconciliation.

C'est la démarche du retour à Dieu. Elle met le geste positif et créateur, l'offrande faite à Dieu, à la place du geste négatif et destructeur qu'avait été la faute.

Le sang de l'expiation est un élément de la liturgie qui résume et représente en une substance et un rite visible ce qui se passe en profondeur et invisiblement dans le pardon: Dieu le donne gratuitement; Israël le reçoit dans son désir de retrouver la paix avec Dieu; le rite accompli est l'assurance que le pardon de Dieu est effectivement donné et reçu.

Un tel rite ouvre le champ à d'autres formes ou expressions du pardon: les pécheurs peuvent apporter d'autres offrandes que des bêtes pour exprimer leur désir de retourner à la communion de Dieu, et Dieu, de son côté, peut accorder son pardon gratuit sous d'autres signes que le sang des sacrifices immolés au sanctuaire de Jérusalem. Mais quelles que soient ces autres formes, la nature du pardon ne changera point! Ce sera toujours la gratuité du côté de Dieu et un signe positif pour exprimer le désir de réparation du côté de l'homme qui devront se rencontrer. La loi rituelle concrète contient en elle les éléments essentiels requis pour tout signe de pardon quelle que soit sa forme concrète.

En conclusion: dans la mesure où les rites et lois liturgiques de l'ancienne alliance reflétaient une conception de Dieu qui correspondait à la foi d'Israël, cette foi pouvait créer de nouvelles formes exprimant encore mieux, et au-delà des limites du cultuel, les intentions de Dieu et de l'homme. C'est pourquoi les dispositions *liturgiques* de l'Ancien Testament étaient appelées à servir, de façon privilégiée, de préparation à la révélation du Nouveau Testament qui nous dit que nous sommes réconciliés à Dieu grâce au sang du Christ.

## II. BESONDERE FRAGEN



# Die Segnung des siebten Schöpfungstages

Zum besonderen Segen in Gen 2,3

## 1. Werktag und Feiertag

Die Unterscheidung der Zeit in eine Folge von sechs Werktagen und einen Feiertag hat die Liturgie der Kirche von der Synagoge und dem alten Gottesvolk übernommen. Dieser Rhythmus der Zeit ist eine der schönsten Gaben Gottes, eine Kostbarkeit für die Menschen. Es ist eine Hauptaufgabe für Liturgiker, den Sinn des Sabbats und des Sonntags zu erschliessen. Wie die ganze Festschrift, so sind auch diese biblischen Brosamen dem Kollegen und Freund *Jakob Baumgartner* zugeeignet, der den Platz des Sonntags in Liturgie und Leben in vielen gelehrt und in zahlreichen pastoralen Arbeiten ins Licht gerückt hat.

## 2. Und Gott segnete den siebten Tag (Gen 2,3)

Der christliche Sonntag wurzelt im Sabbattag des alten Bundes. Sowohl zum Sabbat als auch zum Sonntag sind Monographien zahlreich.<sup>1</sup> Es wird hier indessen kein Überblick zum Forschungsstand geboten werden.<sup>2</sup> Gegenstand dieser kleinen Untersuchung ist vielmehr eine *Einzelfrage*, deren Beantwortung ich versuchen möchte. (Im Bereich von Sabbat und Sonntag harren übrigens ja mehrere Einzelprobleme immer noch einer befriedigenden, allgemein anerkannten Lösung.) Was bedeutet die *Segnung* des siebten Schöpfungstages (Gen 2,3; Ex 20,11)? Überall sonst werden *Lebewesen* und insbesondere *Menschen* gesegnet (Gen 1,22.28).

---

<sup>1</sup> Literatur zum Sabbat bei L. Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45) Freiburg/Schweiz–Göttingen 1982; N. Negretti, *Il settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabbato biblico* (AnBib 55) Roma 1973; N.-E. A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath. A Tradition-Historical Investigation* (SBL.DS 7) Missoula, Montana 1972; zum Sonntag: W. Rordorf, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum* (AThANT 43) Zürich 1962. Es sei mir auch ein Hinweis gestattet auf eine Arbeit zum Sabbatgebot im Dekalog: A. Schenker, *Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog*, in: FZPhTh 32 (1985) 324-341, neu abgedruckt in A. Schenker, *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien* (OBO 103) Freiburg/Schweiz – Göttingen 1991, 187-205, welche die hier dargestellten Gedanken ergänzt.

<sup>2</sup> Dazu vgl. man die Werke in Anm. 1 und die Artikel zu Sabbat und Sonntag in den theologischen Nachschlagewerken (LThK, RGG, SM[D] u.a.m.).



Segen bedeutet Lebenskraft, Gedeihen, Vollmacht der Fortpflanzung und Vermehrung.<sup>3</sup> Wie ist dies vom siebten Schöpfungstag zu verstehen? Gott *segnete* ferner den siebten Tag, und zugleich *heiligte* er ihn. Welches ist das Verhältnis von Segnung und Heiligung dieses Tages? Sind sie verschieden, oder stellen sie ein  $\epsilon\nu\ \delta\iota\grave{\alpha}\ \delta\upsilon\omicron\upsilon\tau\nu$  dar? Weiter: besteht ein Zusammenhang zwischen dem *Feiern*, d.h. dem *Rasten* Gottes<sup>4</sup>, und der *Segnung* des siebten Tages? [20]

Die Segnung des siebten Tages erscheint in der *Priesterschrift* und im Sabbatgebot des *Dekalogs* im Buch Exodus (Ex 20,11). Diese zweite Stelle steht aller Wahrscheinlichkeit nach unter dem Einfluss der ersten, priesterschriftlichen Stelle (Gen 2,1-3).<sup>5</sup> Wir wenden uns deshalb zuerst dem siebten Schöpfungstag in der Genesis zu, um dann auch die Begründung des Sabbatgebotes in Exodus 20,11 zu untersuchen.

### 3. Segnung und Heiligung des siebten Tages

Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht betrachtet den siebten Schöpfungstag<sup>6</sup> *unter zwei Rücksichten*: erstens *im Rückblick* auf das in den sechs Tagen der Erschaffung Vorausgegangene und Entstandene und zweitens *im Hinblick* auf das Besondere des nun eintretenden neuen, siebten Tages. Dem *Rückblick* dienen die folgenden Elemente des Abschnittes: “Und es wurden *vollendet* Himmel, Erde und ihr gesamtes Heer” (V. 1); “und Gott hatte ... sein Werk, das er gemacht hatte, *vollendet*”, “von seinem gesamten Werk, das er gemacht hatte” (V. 2); “von seinem gesamten Werk, das Gott erschaffen hatte, indem er es gemacht hatte” (V. 3). Das “Werk” oder “das gesamte Werk” meint dabei als Sammelbegriff dasselbe wie “Himmel, Erde und ihr gesamtes Heer” in V. 1. Auf dieses Werk schaut der Schöpfungsbericht als fertig und vollendet zurück. “Werk” oder “Arbeit” bezieht sich auf die Gesamtheit der Erzeugnisse, die der Schöpfer in den sechs Tagen “gemacht” hatte.

<sup>3</sup> Zum Segen: C. Westermann, Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968; G. Wehmeier, Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel *brk* (ThDiss 6) Basel 1970; J. Scharbert, *brk* (segnen), in: ThWAT 1, 808-841.

<sup>4</sup> Die ursprüngliche Bedeutung des deutschen “feiern” ist “ruhen, von der Arbeit ruhen”, wie es der “Feierabend”, der den Werktag, nicht den Feiertag beschliesst, noch erkennen lässt, siehe H. Paul, Deutsches Wörterbuch, 5., völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage von W. Betz, 4. Lieferung, Tübingen o.J. (1958), S. 195: “wie lat. *fēriae* zunächst Ruhetag ist, so bedeutet auch *mhd* vire ‘Ruhe von der Arbeit’.”

<sup>5</sup> Diskussion der Abhängigkeit mit Referat der Forschung bei Negretti (wie Anm. 1) 155-162; Hossfeld (wie Anm. 1) 49-53.

<sup>6</sup> Zum Aufbau von Gen 2,1-3 insgesamt vgl. O.H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a (FRLANT 115) Göttingen 1975, 178-199.

Dem *Hinblick* auf den nunmehr angebrochenen siebten Tag dienen die folgenden Elemente: Alles ist fertig vollendet (V. 1f). Daher bleibt für Gott nichts mehr zu machen übrig, und deshalb kann er rasten (V. 2f). Mit "rasten" (*šbt*) ist nicht "ausruhen, sich von der Anstrengung der Arbeit erholen", sondern "Feierabend machen, die Arbeit abbrechen", eben *rasten* gemeint. Anders gesagt: An diesem siebten Tag erzeugt Gott kein neues Produkt mehr, da alle fertig erzeugt vorhanden sind. Daher bricht er den Produktionsprozess ab und lässt ihn rasten. Sabbat ist *Rasttag*.

*Schematisch können die beiden Dimensionen des Abschnittes Gen 2,1-3 auf zwei Register verteilt dargestellt werden:*

	Tag 1-6	Tag 7
V. 2	Himmel, Erde, ihr ganzes Heer	waren fertig. Gott war fertig [21]
V. 3	mit dem Werk, das er gemacht hatte.  vom gesamten Werk, das er gemacht hatte.  vom gesamten Werk, das er erschaffen hatte, indem er es gemacht hatte	So rastete er  Denn er rastete

In welches Register gehören *Segnung* und *Heiligung* des siebten Tages (V. 3)? Ihr Platz ist die rechte Spalte, denn sie sind für diesen *siebten* Tag typisch. Sie treten an die Seite des Vollendetseins der Schöpfung und der Rast Gottes.

In der Tat, auch Fische und Vögel (Gen 1,22) sowie Menschen (Gen 1,28) wurden gesegnet, nachdem sie geschaffen und fertig waren. Ferner trat beim Menschen zur Segnung eine "Kompetenzanweisung", eine Ermächtigung hinzu: Nachdem er gesegnet war, empfing er Herrschaft über die Tiere (V. 28) und das Nutzungsrecht an der Vegetation der Erde (V. 29; übrigens bekamen auch die Tiere Teil an diesem Nutzungsrecht). Solche *Kompetenzübertragung* ist das Gegenteil von *Heiligung*: Heiligung bedeutet, dass Gott sich das Geheiligte vorbehält und dem

Menschen vorenthält, während Vollmachtsübertragung bedeutet, dass Gott den Menschen zum Gebrauch des Profanen ermächtigt. Demzufolge besteht eine *Asymmetrie* zwischen Gen 1,28f und 2,3: Mit der Segnung des Menschen ist eine *Ermächtigung* des Menschen verbunden, Tiere als Diener und Vegetation als Nahrung für sich zu nutzen; mit der Segnung des siebten Tages ist jedoch eine göttliche *Reservation* verbunden, durch die sich Gott den Zeitraum dieses Tages vorbehält und daher der Nutzung des Menschen vorenthält. Das Paar Segnung — *Kompetenzanweisung* (Ermächtigung) in Gen 1,28f ist in Gen 2,3 ersetzt durch das Paar: Segnung — *Kompetenzentzug* (Heiligung). Dieses Paar Segnung — Heiligung bildet strukturell die Mitte des gesamten Abschnittes, wie die Übersicht zeigt:

	<i>Siebter Tag</i>	<i>Erster bis sechster Tag</i>
V. 1	vollendet sein  22	
V. 2	vollendet haben	das gesamte Werk
	rasten	vom gesamten Werk
V. 3	<i>segnen und heiligen</i>	
	rasten	vom gesamten Werk
	erschaffen haben	das zu machende Werk

Der siebte Tag ist von Gott in der Weise geheiligt, dass er an ihm nichts Neues mehr hervorbringt, sondern rastet. Heiligen bedeutet ganz allgemein: für Gott vorbehalten; den siebten Tag heiligen heisst demgemäss *im Kontext, ihn für die Rast, d.h. die Nicht-Produktion vorbehalten*. Wie Gott die Produktion von neuen Schöpfungswerken einstellt, so werden auch die Menschen später an diesem Tag nichts erzeugen. Er wird ein Tag sein, an dem nichts erzeugt werden wird, weder von seiten Gottes noch von seiten der Menschen. Aber wie soll *Leben* weitergehen, wenn alles stille steht? Soll an diesem Tag auch nichts mehr keimen und wachsen, gezeugt werden und zur Welt kommen, blühen und reifen? Sollen das Blut aufhören zu pulsieren und die Wunden zu heilen? Soll das Vieh keine Milch mehr geben? Nein, der stetige Gang des Lebens wird nicht unterbrochen werden. Nur die *schöpferischen Produkte* von Gott und Menschen, das Erzeugnis ihres

Schaffens und Machens dürfen an diesem einen, siebten Tag nicht entstehen!

Somit ist ein Unterschied gemacht: Während *Segen* keine Unterbrechung am siebten Tage kennt, wird *göttliche* und *menschliche Produktivität* an diesem Tag gestoppt. Daher das Paar Segnung — Heiligung: Segen als auch am Rasttage nicht unterbrochener Lebensfortgang, Heiligung des Rasttages als Blockade der Zeit für jede Hervorbringung göttlicher Geschöpfe und menschlicher Erzeugnisse.

#### 4. *Natürliches Leben und schöpferische Werke*

Die Priesterschrift unterscheidet demgemäss zwischen den Zeugungen des Lebens (Segen) und den schöpferischen Erzeugnissen Gottes und der Menschen (Werke Gottes und der Menschen). Jene werden durch keinen Rasttag unterbrochen, diese dürfen am sieb|23|ten Tag nicht erzeugt werden. Welcher Sinn liegt in dieser Unterscheidung?

Wiewohl die Priesterschrift selbst diese Frage nicht direkt beantwortet, lässt sie Antwortmöglichkeiten vermuten.

1. Der Bericht vom siebten Schöpfungstag *begründet*, warum die Sabbat-rast nur die *Menschen*, repräsentiert durch Israel, betrifft, während das Leben der *Natur* keinen Wochenrhythmus kennt, obwohl dieser Rhythmus eine Schöpfungsordnung ist.

2. Die Exemption der natürlichen Produktivität von einem Stillstand am siebten Tag *ermöglicht* erst das *Sabbatjahr*, denn dank dieser Produktivität kann Israel auch im unproduktiven siebten Jahr vom natürlichen Ertrag des Bodens leben (Lev 25,6ff).

3. Die Produktion des erschaffenden Gottes und des schaffenden Menschen sind durch eine Trennungslinie von der Produktion der gesegneten Natur geschieden. Der Segen wirkt *ohne Unterbrechung* von Generation zu Generation, von Samen zu Frucht fort, während die Zahl der Erzeugnisse Gottes und der Menschen ihr *Mass* erreichen, so dass die Produktion eingestellt werden kann. Was Gott und Menschen hervorbringen, entspricht einem *Zweck* und *Plan*, nicht einer stetigen Zeugungsenergie.

4. *Gottes* Erschaffen und die Erzeugung von Produkten durch den *Menschen* weisen somit im Unterschied zur natürlichen Zeugungskraft eine *Analogie* auf. Beide, Gott und Mensch, schaffen nämlich bis zur Erreichung einer vorgesehenen zweckmässigen Gesamtheit, die realisiert wird, und die dann fertig, vollendet ist. Menschliche Werke verkörpern Sinn wie Gottes Schöpfung.

### 5. Begründung des Sabbatgebotes im Buche Exodus

Ganz knapp und unter Absehung von einer Gesamterörterung des Sabbatgebotes in Ex 20,8-11 verdient in unserer Fragestellung das Folgende Erwähnung:

1. Die Liste der sieben vom Sabbatgebot Betroffenen: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd, dein Vieh und der Fremde in deinen Toren, ist unter dem Gesichtspunkt aller *am Arbeitsprozess Beteiligten* zusammengestellt, dessen Nutzniesser der im Dekalog angesprochene israelitische Bauer und *Pater familias* ist. Er und alle von ihm eingesetzten Arbeitskräfte von Menschen und Tieren müssen am siebten Tag die Arbeit einstellen. Denn er darf weder direkt für sich arbeiten noch für sich arbeiten lassen. Auch der "Fremde in deinen Toren" ist hier der Beisasse unter der wirtschaftlichen und sozialen Hinsicht der *requirierbaren, fron|24|pflichtigen Arbeitskraft*, so wie die Israeliten in Ägypten oder die Kanaanäer, Gibeoniten u.a. in Israel als Arbeitskräfte fronpflichtig waren und requiriert wurden.

Der Sinn des Gebotes ist somit klar: Die Arbeit rastet ganz, weil nichts produziert werden darf, weder direkt durch eigene Arbeit noch indirekt durch Benützung eingestellter Arbeitskräfte.

2. Die Begründung dieses Gebots in V. 11 sagt, Gott habe am siebten Tag geruht (*nwh*), nicht gefeiert oder gerastet (*šbt*). Die Wahl dieses Verbs zieht die Aufmerksamkeit von der *Unterbrechung* der produzierenden Arbeit weg, um sie auf die Wohltat der *Ruhe* zu lenken, die Gott am siebten Tag genießt. Die Absicht ist wohl klar. Der Produktionsstillstand des Sabbats soll positiv den eingesetzten Arbeitskräften, Mensch und Tier, als Wohltat zukommen. Die Intention ist sozial. Gott ist mit seiner Ruhe Vorbild für die Ruhe, auf die die in den Arbeitsprozess eingespannten Menschen und Tiere somit ein Recht haben. Diese *soziale Dimension* der Sabbatruhe ist ein betontes Anliegen des Bundesbuches (Ex 23,12).

3. Im Unterschied zu Gen 2,1-3 ist von der Vollendung der Erschaffung der Welt und ihrer Geschöpfe nicht ausdrücklich die Rede. Die Ruhe des Schöpfers wird nicht dadurch verständlich, dass alles fertig und daher nichts mehr weiter zu erzeugen ist. Die Ruhe ist der normale Abschluss des Arbeitsvorgangs. Da er müde macht, folgt auf ihn eine Zeit der Erholung, der Ruhe.

4. Heiligung dieser Ruhezeit bedeutet, dass dieser siebte Tag der Ruhe *vorbehalten sein muss*. Er ist der Mühe der Arbeit entzogen. Der Akzent liegt nicht auf dem Stillstand der Produktion, sondern auf der Unterbrechung der Arbeitsleistung.

5. Die Segnung des siebten Tages bleibt jedoch auch hier die fortgesetzte Fruchtbarkeit des produktionsfreien Rasttages. Dies legt die Formulie-

rung nahe: “Daher segnete JHWH den Tag des *Sabbats*”; statt “den siebten Tag” oder etwas wie “den Tag der Ruhe”, heisst es also “den Tag der Rast”, d.h. der Nicht-Arbeit, der Nicht-Produktion.

## 6. Geschichte der Interpretationen im Überblick

Die ältesten Auslegungen finden sich bei *Philo von Alexandrien* (ca. 20 v.Chr. - 50 n.Chr.) und im tannaitischen Midrasch zur Genesis (*Bereschit Rabba*). Für Philo bedeutet die Segnung des Sabbats an einer Stelle, dass Gott den Sabbat *pries*<sup>7</sup>, während er an einer andern nahelegt, dass Gott am siebten Schöpfungstag mit der Herstellung von Schöpfungswerken aufhörte, um mit der “Zeugung” (γένεσις) [25] anderer Geschöpfe fortzufahren, und das sei die Bedeutung der Segnung des siebten Tages.<sup>8</sup> Philo unterscheidet die *Erzeugung neuer Geschöpfe*, die es vorher nicht gab, von der *Zeugung neuer Lebewesen*. Jene hört am siebten Schöpfungstag auf, diese beginnt an diesem Tag. Jene ist analog zur Erfindung und Herstellung handwerklicher Produkte (Produktion), diese zur Zeugung und Geburt von Lebewesen (Reproduktion).

Mehrere Deutungen werden in *Bereschit Rabba* gegeben.<sup>9</sup> *Rabbi Ismael* (Tannait der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts n.Chr.) versteht unter der Segnung des siebten Schöpfungstages die doppelt gefallene Menge von Manna am Vorabend des Sabbats; *Rabbi Eleasar* erklärte im Namen von *Rabbi Jose (ben Zimra*, Amoräer der ersten Generation in Palästina, 3. Jahrhundert n.Chr.)<sup>10</sup> diese Segnung als Behebung eines Defizits, denn zu diesem Zweck seien alle Segnungen in Gen 1,22 und 1,28f gegeben worden. Das Manko am Sabbat seien die “Schwachen”.<sup>11</sup> *Rabbi Levi*

<sup>7</sup> De opificio mundi (30) 89,21 M: “Er lobte ihn (ἐπαίνεσας) und nannte ihn heilig”, wohl eine Paraphrase des “Segnens” und “Heiligens” von Gen 2,3 im Sinne von “loben, preisen”.

<sup>8</sup> Legum allegoriae, I, 17f, 46s M: Gott ist nicht nur “Hersteller” (τεχνίτης) von Geschöpfen, sondern auch “Vater”, d.h., es gibt zwei Kategorien von Produktionen: die Herstellung neuer Produkte nach Analogie handwerklicher oder industrieller Erzeugung und die Reproduktion lebendiger Wesen aus lebendigen Wesen. Vgl. Legum allegoriae, I, 6, 44 M.

<sup>9</sup> Deutsche Übersetzung: A. Wünsche, Der Midrasch Bereschit Rabba (Leipzig 1881), Parascha XI, 45-50; Noten und Verbesserungen von J. Fürst, 512f. Hebräischer Text: J. Theodor, Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar, Second Printing with Additional Corrections by Ch. Albeck, Jerusalem 1965, 86-97.

<sup>10</sup> Zu R. Eleasar (ben Pedath) und R. Jose ben Zimra siehe W. Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer, 1. Bd., Strassburg 1892, 108-118, zu unserer Stelle 111, Anm. 2.

<sup>11</sup> W. Bacher, ebd., deutet die Schwachen in dem Sinne, dass diese den Sabbat mit kulinarischen Genüssen feiern und sich daher einem Schaden aussetzen. Vielleicht ist aber wirklich eine stärkende, heilende Kraft des Sabbattages für die Schwachen gemeint.

sagt im Namen *Rabbi Chamas ben Chanina*<sup>12</sup>, der Sabbat sei gesegnet wegen des Defizits, das die Auslagen für den Sabbat mit sich bringen: Gott erstattet diese Mehrkosten.

*Raschi* (1040-1105) übernimmt die Interpretation *Rabbi Ismaels*. Gott segnet den Sabbat durch die grössere Menge Manna am Sabbatvorabend und heiligt ihn durch den Entzug der Mannagabe am Sabbat selbst. *Ibn Esra* (1089-1164) kritisiert *Raschi*, weil der Genesis-Passus nicht die künftige Zeit der Wüstenwanderung im Auge habe, sondern den siebten Schöpfungstag selbst. (Auch den *Gaon Saadia*<sup>13</sup>, der den Segen dieses siebten Schöpfungstages als Segnung der Menschen versteht, die den Sabbat halten, kritisiert *Ibn Esra* aus dem gleichen Grund.) Segen, so erklärt *Ibn Esra*, ist Erzeugung von Gutem. Am siebten Schöpfungstag erneuert sich in den Körpern der Lebewesen die Zeugungskraft und in den Seelen die Auffassungs- und Einsichtskraft. *Rabbi Mose ben Nachman* (*Ramban* oder *Nachmanides*, 1194-1270) pflichtet *Ibn Esra* bei: Der Sabbat sei die Quelle aller Segnungen und daher das Fundament (des Fortbestandes) der (belebten) Welt.

Zusammenfassend zeigt sich, dass die alte jüdische Exegese die Segnung des siebten Tages als Lebens- und Zeugungskraft, als die an diesem Tag geschenkte Ersetzung von Verminderungen und Verlusten versteht. Sie fasst Segen als Plus, als Mehrung, als Gewinn auf, welche Schwächungen und Einbussen wieder aufwiegen. In dieser Exegese bewahrt der Segen in verschiedenen Nuancierungen seinen eigentlichen Sinn: empfangene Vollmacht, natürliches Leben zu regenerieren und weiterzugeben.

In der modernen Exegese finden wir hauptsächlich zwei Interpretationen. Die erste betrachtet die Bedeutungen von "segnen" und "heiligen" in Gen 2,3 als verwandt oder synonym: Durch die Heiligung wird der siebte Tag ausgesondert und für Gott und den Kult vorbehalten, und aus dieser Reservation dieses Tages fliesst Segen auf die Menschen.<sup>14</sup> Die zweite versteht unter der Segnung des siebten Schöpfungstages Gaben und Wohltaten, die das Dasein der Menschen fördern, ihre Kraft

<sup>12</sup> 2. und 3. Generation palästinensischer Amoräer, 3. Jahrhundert n.Chr., siehe Bacher (wie Anm. 10), 446-476.

<sup>13</sup> Saadia Gaon (882-942).

<sup>14</sup> Dom A. Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. 1, Paris 1724, 16; F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim* (CSS) Paris 1908, 116; H. Gunkel, *Genesis* (HK 1) Göttingen 1917, 115; B. Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin 1934 = Reprint New York o.J., 67; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, 1, Jerusalem 1959, 64f; F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*, in: *Gottes Recht. Ges. Studien zum Recht im AT* (TB 12) München 1961, 198f, u.a. — Dies scheint schon Tertullian, *Adversus Marcionem*, 4, 12, 14 (CChr.SL 1) Turnhout 1954, 571, anzunehmen: Heiligung des siebten Tages geschieht durch Segnung (*benefactione*).

erneuern und Gelingen und Heil schenken.<sup>15</sup> Gelegentlich ist auch die Ruhe als Erholung für Mensch und Tier als der von Gen 2,3 gemeinte Segen aufgefasst.<sup>16</sup>

Da Segen Mehrung und Fortpflanzung bedeutet (Gen 1,22.28), gibt es Ausleger, die an die Stiftung der dauernden Abfolge von sechs Werktagen und einem Feiertag denken. Dieser fortwährende Rhythmus gleicht ja der Zeugung einer Woche aus der andern; eine Woche gebiert die nächste wie ihr Kind, weil diese mit ihren sechs Arbeitstagen und ihrem einen Ruhetag von der gleichen Natur sein wird wie sie selbst.<sup>17</sup> So wäre der einmalige siebte Schöpfungstag durch die Segnung zu einer dauernden Schöpfungs- und Zeitordnung eingesetzt worden.<sup>18</sup>

### 7. Sieben Ergebnisse zur Segnung des siebten Tages

Die vorangegangenen Beobachtungen sind kurz gefasst die folgenden:

1. *Segnung* des siebten Tages bedeutet das *stetige Fortwirken des Segens*, den Menschen und Tiere empfangen haben (Gen 1,22.28), und der auch

<sup>15</sup> A. Dillmann, Die Genesis, Leipzig <sup>5</sup>1886, 37; C.F. Keil, Genesis und Exodus, Giessen-Basel <sup>4</sup>1983, 27f; F. Delitzsch, Neuer Commentar über die Genesis, Leipzig 1887, 71; S.R. Driver, The Book of Genesis, London 1904, 18; J. Skinner, Genesis (ICC) Edinburgh <sup>2</sup>1930, 38; E. König, Die Genesis, Gütersloh 1919, 164; E. Kalt, Genesis, Exodus, Leviticus (HBK 1) Freiburg i.Br. 1948, 19; G. von Rad, Das erste Buch Mose (ATD 1) Göttingen <sup>8</sup>1967, 49; C. Westermann, Genesis (BK I/1) Neukirchen 1974, 234, 237, u.a. – Die Autoren legen jeweils ihren besonderen Akzent auf die durch Segen bezeichnete Wohltat und Heilsgabe.

<sup>16</sup> A. Knobel, Die Genesis (KEH 1) Leipzig 1852, 20, zustimmend angeführt bei J.P. Lange, Die Genesis oder das erste Buch Mose (THBW 1) Leipzig <sup>2</sup>1877, 43.

<sup>17</sup> A.a.O., 43. O.H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a (FRLANT 115) Göttingen 1975, 193-198. In gewisser Weise auch angedeutet bei Philo, Legum allegoriae, I, 6, 44s M.

<sup>18</sup> Diese Deutung beruht auf der Ähnlichkeit zwischen der Segnung der *Lebewesen* und der Segnung eines *Tages*, d.h. einer *Zeit*. Daraus schliesst sie auf eine *Ähnlichkeit* zwischen Lebewesen und Tagen: Beide *reproduzieren sich*, die Lebewesen durch Zeugung, die Tage durch zeitliche Abfolge von Abend und Morgen. Die Schwierigkeit dieser Interpretation liegt darin, dass die Tage nur in uneigentlichem, metaphorischem Sinne neue Tage "zeugen", während Lebewesen sie im eigentlichen Sinne zeugen und gebären. Es ist wahrscheinlicher, dass die Segnung des siebten Tages eine echte, nicht bloss metaphorische Segnung meint, d.h. eine echte Befähigung, Lebenskraft zu regenerieren und weiterzugeben.

Vergleichbar ist diese Lösung bei jener Negretti (wie Anm. 1), 166 (mit Anm. 34), 169-172: Gesegnet ist die Zeit *in ihrem Wechsel* von profaner und heiliger, produktiver und kultischer, alltäglicher und festlicher Zeit. Diese "Polarität" der Zeit ist *fruchtbar*, denn mit Segen ist auch hier wie in Gen 1,22.28 Fruchtbarkeit gemeint. Diese Deutung ist deshalb schwierig, weil sie nicht erklärt, warum Gott *nur* den 7. Tag segnet, während er doch eigentlich nach dieser Interpretation die *ganze Abfolge* der Zeit mit ihren Arbeitstagen und ihrem 7. Feier- und Ruhetag segnen müsste.



in der Pflanzenwelt wirksam ist. Dieser Segen zeugt fort und fort durch keinen Wochentag unterbrochen. Zeugen und Gebären sind am siebten Tag nicht untersagt!

2. *Heiligung* des siebten Tages bedeutet den *Stillstand der Arbeit* an diesem Tag. Nichts Handwerkliches und Industrielles wird hervorgebracht. Das Masslose, das in der Produktivität und Produktivitätssteigerung liegen kann, ist als eine Gefahr erkannt.

3. Gott selbst hielt mit dem *Hervorbringen* von neuen Geschöpfen am siebten Schöpfungstag inne.

4. Diese Unterbrechung göttlichen Erschaffens und menschlichen Schaffens steht somit im Gegensatz zum stetigen Zeugen der Lebewesen. Sie ist ein Ausdruck des *Masses*: Gott und Menschen erzeugen soviel, wie es genügt. Dann ist die Erzeugung fertig vollendet und wird eingestellt. Das Mass ist Ausdruck von Sinn und Geist.

5. Das ist die Konzeption der *Priesterschrift* in Gen 2,1-3. Im Sabbatgebot des *Exodus-Dekalogs* erscheint der Gedanke ebenfalls, aber mit einer Akzentverschiebung. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht nicht mehr der Stillstand der *Produktion von Erzeug|27|nissen* am siebten Tag, sondern die Unterbrechung der kraftverzehrenden *Arbeitsleistung*. Die in der Arbeit verbrauchte Energie bedarf der Regeneration, die Arbeiter brauchen Erholung und Ruhe.

6. Segnung und Heiligung des siebten Tages werden bis heute verschieden verstanden. Es schien sich deshalb zu lohnen, die Frage nochmals zu stellen. Dabei ergab sich der oben dargestellte Versuch einer *neuen Antwort*.

7. Wenn Jesus im Neuen Testament sagt: "Der Sabbat wurde um des Menschen willen und nicht der Mensch um des Sabbats willen geschaffen" (Mk 2,27), so spricht er den Sinn dieses siebten Tages auf das Prägnanteste aus: die unentbehrlichen Produkte der menschlichen Arbeit haben ein sinnvolles Mass, das der Produktion eine Grenze (siebter Tag!) setzt. Die *Produktion* ist nicht *Selbstzweck*, für den der *Mensch* als Arbeiter *Mittel* ist. Der Mensch setzt vielmehr das sinnvolle Mass der notwendigen Erzeugnisse fest, dem die Erzeugung durch Arbeit untergeordnet ist.<sup>19</sup>

Im Dekalog (Ex 20,11) läuft das Wort Jesu auf die folgende Regel hinaus: Die Arbeitsleistung hat ein sinnvolles Mass, das dem Arbeitsaufwand und der Mühe eine Grenze setzt (siebter Tag). Der Mensch setzt das Mass an Leistung und Ruhe fest, das er braucht. Es ist jedoch nicht die zu leistende Arbeit, die die Quantität von Leistung und Erholung bestimmt.

<sup>19</sup> G. Gloege, *Aller Tage Tag. Unsere Zeit im Neuen Testament*, Gütersloh 1966, 172: "Mk 2,27 und 3,4 bilden die *Magna Charta der Humanität* aller Humanität."

So ist der siebte Tag die Grenze, die die Menschen daran hindert, Arbeit und eigene und fremde Arbeitskräfte hemmungslos auszunützen. Masslosigkeit von Produktion und Arbeit ist unmenschlich und gottlos.

# Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel

## Zur Systematik des Dekalogs

### *1. Die Frage*

Der Dekalog übt eine Faszination aus, nach wie vor. Dieser Band beweist es. Er ist kein Werk von theologischen Spezialisten für theologische Spezialisten. Er zeigt, wie Filmschöpfer und Medienfachleute, Gesellschaftswissenschaftler, Philosophen, Pädagogen von diesem Kerntext der Bibel auch heute stärkste Impulse empfangen. Die interdisziplinäre Seminarwoche, aus der die vorliegenden Studien herausgewachsen sind, dokumentiert diese andauernde Wirkung, die von den "zehn Geboten" ausgeht. Angesichts solchen breiten Interesses für diesen Text der Bibel bleiben den Biblikern zwei Wege, wenn sie sich vor einem Kreis von Nicht-Spezialisten zum Dekalog äussern sollen. Entweder führen sie in einem Forschungsüberblick nicht-spezialisierte Leser in die Entstehungsgeschichte und das Denken ein, das sich im Dekalog einen monumentalen Ausdruck geschaffen hat, oder sie greifen ein aktuelles und repräsentatives Problem der gegenwärtigen Dekalogforschung auf, das in der Forschung noch keinen Konsens erzielt hat.

Diesen zweiten Weg möchte ich hier für meinen Teil einschlagen. Die "zehn Gebote" machen nicht nur Aussagen in ihren einzelnen Sätzen, wenn sie für sich genommen werden. Die Sammlung als solche macht Aussagen, erstens durch die Auswahl, die sie trifft, und zweitens durch die Anordnung der Gebote, welche letztere in der Rechtssprache Systematik genannt wird.

Nun ist es in der Dekalogforschung längst bekannt, dass die Abfolge dreier Gebote auf der zweiten Tafel des Dekalogs in der hebräischen Überlieferung, im sog. masoretischen Text (MT) und in der ältesten griechischen Bibelübersetzung aus vorchristlicher Zeit, in den sog. Septuaginta (LXX) des Exodus und des Deuteronomiums auseinandergeht. Dies ist keine Bagatelle. Es offenbaren sich darin verschiedene Systematiken der "zehn Gebote". Hinter jeder dieser verschiedenen Systematiken steht ihrerseits eine andere Konstellation der Wertordnung [146] und eine anderer Standpunkt, von dem aus die "zehn Worte" zusammengestellt wurden.

Es ist daher doppelt merkwürdig, dass die meisten Ausleger des Dekalogs über diesen auffälligen Unterschied hinwegsehen. Dies mag in dieser Studie zuerst in einem Literaturbericht erhärtet werden. Dann werden die

drei verschiedenen Abfolgen der Verbote Mord, Ehebruch und Diebstahl untersucht werden. Wie erklären sie sich? Und zuletzt drängt sich dann auch die Frage auf: lässt sich bestimmen, welches die ursprüngliche Reihung ist?

## 2. Die Forschung

Der folgende Durchgang durch die Dekalogforschung ist nicht vollständig, aber, so hoffe ich, repräsentativ. Er ist nicht streng chronologisch aufgebaut. Zuerst nenne ich Monographien über den Dekalog und dann Kommentare zu Exodus und Deuteronomium.

*Johann Jakob Stamm*, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*<sup>1</sup> erwähnt die Frage der verschiedenen Gebotsabfolgen in MT und LXX mit keinem Wort, offenbar weil die "neuere Forschung" sich dafür nicht interessiert hat. Die englische Übersetzung von *Stamms* Forschungsbericht ist eine erweiterte Fassung von seiner Forschungsübersicht: *Maurice Edward Andrew*, *The Ten Commandments in Recent Research*<sup>2</sup>. Hier finden wir zwei Autoren genannt, die der Frage der verschiedenen Abfolge nachgehen: *F.H. Woods*, revidiert und bearbeitet durch *B.J. Roberts*, untersucht diese Tatsache in dem Lexikon-Artikel: *Ten Commandments*<sup>3</sup>. Beide Autoren halten die Reihenfolge der LXX in Dt 5.17-19 Ehebruch, Mord, Diebstahl für ursprünglich. Denn sie findet sich im hebräischen Papyrus Nash<sup>4</sup>, bei Philo, *De Decalogo* 24,121 (M p. 201) – 26,137 (M p. 203), Luk 18.20 und in Röm 13.9. *Eduard Nielsen*, *Die zehn Gebote. Eine traditionsgeschichtliche Skizze*<sup>5</sup>, entscheidet sich nicht zwischen der Folge Mord-Ehebruch des MT in Ex 20.13f; Dt 5.17f und der Sequenz Ehebruch-Mord, die nach den ursprünglichen LXX in Dt 5,17f vorliegt, und wie gesagt auch in Papyrus Nash, bei [147] Philo und im Neuen Testament bezeugt ist. Weiter unten<sup>6</sup> gibt er der Folge Ehebruch-Mord den Vorzug des Ursprünglichen. Diese Entscheidung begründet er jedoch nur mit der sibyllinischen Formulierung: "aus inneren Gründen". *Frank Lothar Hossfeld*, *Der Dekalog*. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen<sup>7</sup> charakterisiert die LXX-

<sup>1</sup> 2. Auflage, Bern – Stuttgart 1962.

<sup>2</sup> Reihe: *Studies in Biblical Theology*, 2nd Series, London 1967, 22.

<sup>3</sup> In: *Hastings Dictionary of the Bible*, 2nd ed., Edinburgh 1963, 970a. Mir ist nur die 1. Auflage zugänglich: *Hastings Dictionary of the Bible*, Edinburgh 1909, 906a, wo *F.H. Woods* die LXX-Form des Dekalogs: Ehebruch, Mord, Diebstahl für ursprünglich hält.

<sup>4</sup> *Ernst Würthwein*, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart 1963, 37f u. Tafel 6, S. 122f. und unten Anm. 77-78.

<sup>5</sup> Reihe: *Acta theologica danica*, 8, Kopenhagen 1965, 17.

<sup>6</sup> Op. cit. 38.

<sup>7</sup> OBO 45, Freiburg/Schweiz – Göttingen 1982, 19.

Formen des Dekalogs in einem einzigen zusammenfassenden Satz so: "Ebenso gleichen die alten Versionen wie die LXX und der Sam die beiden Fassungen einander an." Dabei verweist er auf *Ferdinand Dexinger*, Das Garizimgebot im Dekalog der Samaritaner<sup>8</sup>. *Dexinger* untersucht jedoch in dieser Studie die in Frage stehende Abfolge der Gebote nicht, sondern vergleicht die Textgestalt von Ex 20.17 und Dt 5.21 im MT, in LXX und im samaritanischen Pentateuch. Hinsichtlich der Gebotsfolge Mord-Ehebruch-Diebstahl in Exodus und Deuteronomium gleichen die ursprünglichen LXX gerade nicht an! Denn in Ex ist sie Ehebruch-Diebstahl-Mord<sup>9</sup> und in Dt Ehebruch-Mord-Diebstahl<sup>10</sup>. *Alfred Jepsen*, Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs<sup>11</sup> übergeht die Differenz zwischen Ex und Dt in LXX mit Schweigen. Er möchte zeigen, dass die Textgestalt der LXX im Exodusdekalog dem Papyrus Nash entspricht. Die Sequenz der drei Gebote im Papyrus Nash ist Ehebruch-Mord-Diebstahl<sup>12</sup>. Das ist die Folge in Dt 5.17-19 nach den ursprünglichen LXX, wie gezeigt werden wird. Damit nun aber der Dekalog in den LXX des Ex dem Papyrus Nash entspricht, zieht *Jepsen* ohne ein Wort der Diskussion die LXX-Form der Handschriften A, F, M und vieler Minuskeln der andern, von MT und den LXX in Dt abweichenden Form vor<sup>13</sup>. *José Loza*, Las palabras de Yahve. Estudio del decalogo<sup>14</sup>, diskutiert die Unterschiede, verzichtet jedoch auf die Wahl unter den verschiedenen Gebotsabfolgen, [148] weil diese schliesslich doch auf dasselbe hinausliefen<sup>15</sup>. Auch aus seiner ausführlichen Bibliographie zum Dekalog führt er ausser *Eduard Nielsen* keine Studie zur Frage an.

*Frank Grüsemann* berührt die Frage weder in seiner Monographie: Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher

<sup>8</sup> In: *Georg Braulik* (Hrsg.), Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag, Wien 1977, 111-133. Ebenso erledigt *Christoph Levin*, Der Dekalog am Sinai, in: VT 35 (1985) 165-191 in Anm. 4, S. 166 die Frage mit der Bemerkung, LXX folgten "mit ihren Lesarten weitgehend der Tendenz zur Parallelenangleichung". Damit ist nichts für jene andern Stellen entschieden, die dieser Tendenz nicht folgen.

<sup>9</sup> *John William Wevers*, Exodus, Septuaginta. Vetus Testamentum graece auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. II,1, Göttingen 1991, 243.

<sup>10</sup> *John William Wevers*, Deuteronomium, Septuaginta. Vetus Testamentum graece auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. III,2, Göttingen 1977, 113. Dazu ebenfalls weiter unten die Erklärungen zur ursprünglichen Gestalt der LXX.

<sup>11</sup> In: ZAW 79 (1967) 277-304.

<sup>12</sup> Papyrus Nash, L. 18-19, siehe *Würthwein*, Text (Anm. 4), Tafel 6, S. 123; bei *Jepsen*, op. cit. 131; *Norbert Peters*, Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash, Freiburg i.Br. 1905, 31-34.

<sup>13</sup> *Jepsen*, Beiträge (Anm. 11) 280, Anm. b.

<sup>14</sup> Biblioteca Mexicana, México, D.F. 1989, 237-239.

<sup>15</sup> Op. cit. 239.

Perspektive<sup>16</sup> noch in seinem jüngsten grossen Werk über die Gesetze im A.T.: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes<sup>17</sup>. Viele weitere Arbeiten zum Dekalog gehen desgleichen nicht auf die Frage der Reihenfolge der genannten drei Verbote ein<sup>18</sup>, obgleich es sich von ihrer Fragestellung her nahelegen [149] würde. Denn manche von ihnen vergleichen die Fassungen des Dekalogs und untersuchen die

<sup>16</sup> Reihe: Kaiser Traktate, München 1983.

<sup>17</sup> München 1992.

<sup>18</sup> *Henning Graf Reventlow*, Gebot und Predigt im Dekalog, Gütersloh 1962; *Josef Schreiner*, Die zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes. Dekalogforschung und Verkündigung. Biblische Handbibliothek, 3, München 1966; *Bernhard Lang*, Grundrechte des Menschen im Dekalog, in: *Bernhard Lang*, Wie wird man Prophet in Israel. Aufsätze zum Alten Testament, Düsseldorf 1980, 80-89; *ders.*, Neues über den Dekalog, in: ThQ 164 (1984) 59-65; *Helen Schüngel-Straumann*, Der Dekalog — Gottes Gebot? SBS 67, Stuttgart 1973, weist in einer Anm. wenigstens auf das Problem hin (S. 8, Anm. 6); *Lothar Perlt*, Dekalog im A.T., in: TRE 8 (Berlin – New York 1981) 408-413; *Hans Hübner*, Dekalog im N.T., ebd. 415-418; *Calum Carmichael*, The Ten Commandments. The Ninth Sacks Lecture delivered on 25th May 1982, Oxford 1983; *Axel Graupner*, Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5. Ein Gespräch mit *Frank-Lothar Hossfeld* [1982], in: ZAW 99 (1987) 308-329; *Georg Braulik*, Die Abfolge der Gesetze im Deuteronomium 12-26 und im Dekalog, in: *Norbert Lohfink* (Hrsg.), Das Deuteronomium, Gestalt und Botschaft, BETL 58, Leuven 1985, 252-272 = *ders.*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums. Stuttgarter biblische Aufsatzbände, Altes Testament 2, Stuttgart 1988, 231-256; *Robert Oberforcher*, Der Dekalog in der jüngeren alttestamentlichen Forschung, in: BiLi 59 (1986) 74-85; *Jean Vincent*, Neue Aspekte der Dekalogforschung, in: BN Nr. 32 (1986) 83-104 (Verf. referiert in seiner 1986 gehaltenen Probe-Vorlesung an der Ruhr-Universität die heute diskutierten Fragen der Dekalogforschung, unter denen offenbar die Reihenfolge der Verbote auf der 2. Tafel fehlt); *Christoph Dohmen*, Dekalogexegese und kanonische Literatur. Zu einem fragwürdigen Beitrag C. Levins, in: VT 37 (1987) 81-85 (Replik auf die Studie *Christoph Levins*, supra Anm. 8); *Henri Cazelles*, Dix paroles: Les origines du Décalogue, in: *ders.*, Autour de l'Exode (Etudes), SB, Paris 1987, 113-123 (Neudruck des Aufsatzes: Les origines du Décalogue, in: W.F. Albright Volume, Eretz Israel, vol. 9, Jerusalem 1969, 14-19, mit neuer Bibliographie bis 1986, aber ohne Erwähnung des Textproblems der 2. Tafel); *William Johnstone*, The 'Ten Commandments': Some Recent Interpretations, in: ET 100 (1988) 453-461; *ders.*, The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus, in: ZAW 100 (1988) 361-385; *Adrian Mikolašek*, La numérotation du Décalogue à la lumière de la tradition de l'Israël de la Loi, in: *Jean-Pierre Rothschild – Guy Dominique Sixdenier* (Hrsg.), Etudes samaritaines. Pentateuque et Targum, exégèse et philologie, chroniques. Coll. de la revue EJ, vol. 6, Louvain – Paris 1988, 85-93 (nur samaritan. Dekalog wird mit MT verglichen); *Frank-Lothar Hossfeld*, Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs, in: *ders.* (Hrsg.), Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte (FS Erich Zenger), Würzburg 1989, 73-117 (Diskussion mancher der hier genannten Beiträge); *A. van den Branden*, Le Décalogue, in: Bibbia e Oriente 33 (1991) 93-124 (erwähnt die LXX, aber ohne Erwähnung des Textproblems, nur oberflächliche Diskussion der Dekalogprobleme).

Reihenfolge der Gebote im Dekalog wie auch in vom Dekalog beeinflussten Kompositionen<sup>19</sup>.

In den Kommentaren zu Exodus und Deuteronomium legen mehrere Kommentatoren die textgeschichtliche Lage der Reihenfolge der Verbote auf der zweiten Tafel dar, so *Weinfeld*<sup>20</sup>, *Childs*<sup>21</sup>, *Beer*<sup>22</sup>, *Steuernagel*<sup>23</sup>, *Dillmann*<sup>24</sup>, *Knobel*<sup>25</sup>, *Schultz*<sup>25a</sup>, *Schmid*<sup>26</sup>, *Michaéli*<sup>27</sup>, *Driver*<sup>28</sup>. Die zahlreichen Kommentare, die zur verschiedenen Folge der Verbote im MT und LXX nichts enthalten, möchte ich nicht einzeln anführen.

In den biblischen und theologischen Wörterbüchern findet das Textproblem der Verbotsabfolge praktisch nie Erwähnung, so *Julian Morgenstern*, *Decalogue*<sup>29</sup>, *Friedrich Horst*, *Dekalog*<sup>30</sup>, *H. Schneider*, *Dekalog*<sup>31</sup>, *W.J. Harrelson*, *Ten Commandments*<sup>32</sup>, *Johann Jakob Stamm*, *Dekalog*<sup>33</sup>,

<sup>19</sup> Folgende Studie untersucht das Verhältnis MT-LXX hinsichtlich anderer Punkte als der Gebotsabfolge auf der 2. Tafel: *W. Barnes Tatum*, The LXX Version of the Second Commandment (Ex. 20,3-6 = Deut 5,7-10): a Polemic Against Idols, Not Images, in: JSJ 17 (1986) 177-185. Ich konnte *Daniel N. Freedman*, The Nine Commandments. The Secret Progress of Israel's Sins, in: Bible Review 5 (1989), Nr. 6, 28-37.42; *Moshe Weinfeld*, What Makes the Ten Commandments Different?, in: Bible Review 7 (1991), Nr. 2, 34-41 nicht konsultieren.

<sup>20</sup> *Moshe Weinfeld*, Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary, AB vol. 5, New York 1991, 282 und 313 (ausführlicher Hinweis, ohne Diskussion).

<sup>21</sup> *Brevard S. Childs*, Exodus. A Commentary, The Old Testament Library, London 1974, 388.

<sup>22</sup> *Georg Beer*, Exodus. Mit einem Beitrag von *Kurt Galling*, HAT 3, Tübingen 1939, 102.

<sup>23</sup> *Carl Steuernagel*, Das Deuteronomium, GHAT 3,1, 2. Aufl., Göttingen 1923, 73 (in gerafftester Form, ohne Diskussion).

<sup>24</sup> *August Dillmann*, Die Bücher Exodus und Leviticus, KeH, 2. Aufl., Leipzig 1880, 218. *Dillmann* übernimmt und ergänzt *Knobel*, s. Anm. 25.

<sup>25</sup> *August Knobel*, Die Bücher Exodus und Leviticus, KeH, Leipzig 1857, 209. *Knobel* wie *Dillmann* nehmen ein Schreiberversehen an, "da (LXX) im Deut. mit dem Urtexte übereinstimmen"! Zum Dekalog im Dt gibt *Knobel* keine neue Interpretation, *August Knobel*, Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, KeH, Leipzig 1861, 233-234.

<sup>25a</sup> *Fr. W. Schultz*, Das Deuteronomium erklärt, Berlin 1859, 278 (ein Versehen des Kopisten oder eine Fehlinterpretation).

<sup>26</sup> *Heinrich Schmid*, Das Buch Exodus, EB, Würzburg 1958, 58 (knappste Notiz ohne Erörterung).

<sup>27</sup> *Frank Michaéli*, Le livre de l'Exode, CAT 2, Neuchâtel – Paris 1974, 186 (winziger Hinweis).

<sup>28</sup> *S.R. Driver*, The Book of Exodus. The Cambridge Bible, Cambridge 1911, 200 (kurzer Hinweis, der sich auf [Dillmann und] *Knobel*, oben Anm. 24, 25, stützt).

<sup>29</sup> The Universal Jewish Encyclopedia, Vol. 3, New York 1948, 506-513.

<sup>30</sup> RGG 2, Tübingen 1958, 69-71.

<sup>31</sup> LThK 3, Freiburg i.Br. 1959, 199-201.

<sup>32</sup> Interpreter's Dictionary of the Bible, Vol. 4, Nashville – New York 1962, 569-573.

<sup>33</sup> *Bo Reicke – Leonhard Rost* (Hrsg.), Biblisch-Historisches Handwörterbuch, Bd. 1, Göttingen 1962, 331-332.

*Henri Cazelles*, Dekalog<sup>34</sup>, *derselbe*, Ten Commandments<sup>35</sup>, *Moshe [150] Greenberg*, Decalogue<sup>36</sup>, *Frank-Lothar Hossfeld*, Dekalog<sup>37</sup>, *Raymond F. Collins*, Ten Commandments<sup>38</sup>. Aber in der alten Real-Encyklopädie hatte *Gustav Friedrich Oehler* dies Frage registriert und erörtert<sup>39</sup>!

Die Bibelausgaben mit textlichen Anmerkungen oder kritischem Apparat, die auf das Problem hinweisen, sind zunächst *Kittels Biblia Hebraica*<sup>40</sup> zu Exodus, nicht jedoch zu Deuteronomium. Dasselbe tut auch die von *Paul Kahle* betreute 3. Auflage, die von *Otto Eissfeldt* und *Albrecht Alt* 1937 herausgegeben wurde<sup>41</sup>. Mit ihr stimmen die folgenden Auflagen überein, abgesehen von der Beigabe der Lesarten der grossen Jesajarolle und des Habakuk-Peschers aus Qumran sowie von Verbesserungen seit der 7. Auflage, die 1951 erschien. Den Apparat zu Exodus bearbeitete *Gottfried Quell*, der ihn an dieser Stelle unverändert von *Rudolf Kittel* übernahm. Dasselbe tat *Johannes Hempel* in seinem kritischen Apparat zum Deuteronomium an unserer Stelle. In der von *Karl Elliger* und *Wilhelm Rudolph* 1967-1977 herausgegebenen *Biblia Hebraica Stuttgartensia*<sup>42</sup> schufen wieder *Gottfried Quell* den Apparat für Exodus und *Johannes Hempel* jenen für Deuteronomium. Die Leser des Apparates der am meisten verwendeten hebräischen Bibeln unseres Jahrhunderts konnten sich aus ihm keine Rechenschaft über die beiden Dekalog-Formen der LXX in Exodus und Deuteronomium geben.

La Bible du Centenaire<sup>43</sup>, die Jerusalemer Bibel in der 1. und 2. Ausgabe<sup>44</sup>, die New English Bible<sup>45</sup> und ihr textkritischer Kommentar<sup>46</sup>, [151]

<sup>34</sup> Sacramentum mundi, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1967, 834-838 sowie *Herbert Haag* (Hrsg.), Bibellexikon, 2. Aufl., Einsiedeln 1968, 319-323.

<sup>35</sup> Interpreter's Dictionary of the Bible Supplementary Volume, Nashville – New York 1976, 875-877.

<sup>36</sup> Encyclopaedia Judaica, Vol. 5, Jerusalem 1972, 1435-1446.

<sup>37</sup> *Manfred Görg – Bernhard Lang* (Hrsg.), Neues Bibellexikon, Bd. 1, 3. Lieferung, Zürich 1990, 400-405.

<sup>38</sup> *David Noel Freedman* (Hrsg.), The Anchor Bible Dictionary, vol. 6, New York 1992, 383-387. Zu TRE und Hastings Dictionary of the Bible: oben Anm. 18 und Anm. 3.

<sup>39</sup> *Gustav Friedrich Oehler*, Dekalog, in: *Dr. Herzog* (Hrsg.), Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd 3, Stuttgart – Hamburg 1855, 319-325 (dort auch die alte Lit.).

<sup>40</sup> *Rudolf Kittel* (ed.), Biblia Hebraica, 2. Aufl., Stuttgart 1912.

<sup>41</sup> *Rudolf Kittel* (ed.), Biblia Hebraica, 3. Aufl., Stuttgart 1937.

<sup>42</sup> *Karl Elliger – Wilhelm Rudolph*, Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1967-1977.

<sup>43</sup> La Sainte Bible. La Bible du Centenaire, t. 1, 2e livraison, Paris 1927, t. 1, 3e livraison, Paris 1936.

<sup>44</sup> *Bernard Couroyer*, L'Exode. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem 1952; *Henri Cazelles*, Le Deutéronome. La Sainte Bible..., Paris 1950; La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible..., nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris 1973.

<sup>45</sup> The New English Bible. The Old Testament, Oxford – Cambridge 1970.



die Revised Standard Version<sup>47</sup> und die New Revised Standard Version<sup>48</sup>, die jüdische Übersetzung The Torah<sup>49</sup> und die textkritischen Noten dazu<sup>50</sup>, die New American Bible<sup>51</sup> und ihre textkritischen Anmerkungen<sup>52</sup>, die Bible de la Pléiade<sup>53</sup>, die Bible *Osty – Trinquet*<sup>54</sup>, De Heilige Schrift,<sup>55</sup> Die Gute Nachricht<sup>56</sup>, aber auch *Ehrlichs* textkritisches Werk zum AT<sup>57</sup> weisen alle mit keiner Silbe auf das Textproblem der Textabfolge hin.

### 3. Das Problem bleibt

Angesichts dieser Diskussionslage wäre man versucht, die verschiedene Abfolge der Verbote auf der zweiten Tafel als belanglos beiseite zu legen. Einige neue Studien aber hindern uns daran.

*Hartmut Gese*<sup>58</sup> betrachtet auf Grund von Erwägungen zur Systematik des Dekalogs die Reihenfolge der LXX in Deuteronomium (5.17-19) Ehebruch, Mord, Menschendiebstahl<sup>59</sup> als die ursprüngliche. Er interpretiert im Gefolge von *Alt*<sup>60</sup> das Verbot des Stehlens als Verbot des [152] Menschenraubs. Damit erhielte die zweite Tafel drei Paare von Geboten,

<sup>46</sup> *L.H. Brockington*, The Hebrew Text of the Old Testament. The Readings Adopted by the Translators of the New English Bible, Oxford – Cambridge 1973.

<sup>47</sup> The Holy Bible. Revised Standard Version. Translated from the original tongues... revised A.D. 1952, London, o.J.

<sup>48</sup> The Holy Bible. New Revised Standard Version, New York – Oxford 1989.

<sup>49</sup> The Torah. The Five Books of Moses. A New Translation of the Holy Scriptures According to the Masoretic Text. First Section. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1962.

<sup>50</sup> *Harry M. Orlinsky*, Notes on the New Translation of the Torah, Philadelphia 1969.

<sup>51</sup> Saint Joseph Edition of the New American Bible, New York 1970.

<sup>52</sup> Textual Notes on the New American Bible, Paterson N.J., o.J.

<sup>53</sup> La Bible. L'Ancien Testament I, Edition publiée sous la direction d'*Edouard Dhorme*, Paris 1956 (die Übersetzung und Annotierung für Exodus und Deuteronomium stammen von *Edouard Dhorme*).

<sup>54</sup> *Emile Osty – Joseph Trinquet*, La Bible. Exode, ohne Ort (Lausanne) 1970; *dies.*, La Bible. Deutéronome, ohne Ort (Lausanne) 1970.

<sup>55</sup> De Heilige Schrift, Vertaling uit de Grondtekst met Aantekeningen... Utrecht – Antwerpen 1955 (*J. Cools* übertrug und annotierte Exodus und Deuteronomium.)

<sup>56</sup> Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments, Stuttgart 1982.

<sup>57</sup> *Arnold Ehrlich*, Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, 1. Bd. Genesis und Exodus, Leipzig 1908 = Reprint Hildesheim 1968, 345; 2. Bd. Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Leipzig 1909 = Reprint Hildesheim 1968, 268. Ebenso ohne Erwähnung bei *H. Oort*, Textus hebraici emendationes..., Leiden 1900.

<sup>58</sup> *Hartmut Gese*, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: ZThK 64 (1967) 121-138 = *ders.*, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, Beiträge zur evangelischen Theologie 64, München 1974, 63-80.

<sup>59</sup> Op. cit. 77-78.

<sup>60</sup> *Albrecht Alt*, Das Verbot des Diebstahls im Dekalog, in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. 1, München 1953, 333-340.

die "den Bereich (betreffen), aus dem der Mensch kommt, der dem Individuum vorgeordnet ist — die eigne und die fremde Familie, ... das allgemeine Humanum — das Leben des Menschen in Freiheit..., de(n) Mensch(en), mit dem man zusammenlebt, de(n) 'Nächste(n)' — de(n) Schutz seines Rechtes und seines Besitzes"<sup>61</sup>, d.h. also Elternehrung und Ehebruchsverbot, Verbote von Mord und Menschenraub, Verbote von falschem Zeugnis und von Begierde nach seinem Besitz. Die Deutung des absolut formulierten Verbotes des Diebstahls lässt sich indessen nicht auf den Menschenraub einschränken. *Alts* Deutung wurde nach anfänglicher breiter Zustimmung mehr und mehr aufgegeben<sup>62</sup>. Dennoch bewahrt *Geses* neue Wege gehende Untersuchung ihren grossen Wert: Die Reihenfolge der Gebote ist nicht beliebig. Sie gehorcht systematischen Gesichtspunkten, die verschieden interpretiert werden mögen.

*Anthony Phillips*<sup>63</sup> diskutiert die Voranstellung des Ehebruchsverbotes bei den LXX und erkennt in ihr das Ursprüngliche. Seine Gründe sind systematischer Natur: Elternehrung betrifft die ältere Generation, Ehebruch die nachfolgende Generation, die Kinder.

*André Lemaire*<sup>64</sup> kannte *Geses* und *Phillips*' Vorschlag und vermutete in der Reihenfolge: Ehebruch-Menschenraub-Mord die ursprünglichste Abfolge<sup>65</sup>. Es ist deutlich, dass auch er das Diebstahlverbot als Menschenraub verstehen möchte<sup>66</sup>. Für *Lemaire* ist die paarweise Anordnung der Gebote der zweiten Tafel im MT nicht möglich, und das ist für ihn ein Zeichen dafür, dass dieser Text wohl nicht mehr die ursprüngliche Folge der Gebote enthält. Dennoch lässt ihn die gewichtige Bezeugung der Reihenfolge der Gebote im MT, die auch im samaritanischen Pentateuch vorliegt, an dieser Reihenfolge festhalten. Denn sie gilt in Palästina seit dem 4., spätestens seit dem 2. Jhdt. v.Chr. *Lemaire* weist zudem ausdrücklich auf die verschiedenen [153] Ordnungen in Hos 4.2 (Morden, Stehlen, die Ehe brechen) und Jer 7.9 (Diebstahl, Mord, Ehebruch) hin<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> Op. cit. 78-79.

<sup>62</sup> *H. Klein*, Verbot des Menschendiebstahls im Dekalog? Prüfung einer These Albrecht Alts, in: VT 26 (1976) 161-169; *Frank Crüsemann*, Bewahrung (Anm. 16) 72-73.

<sup>63</sup> *Anthony Phillips*, Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue, Oxford 1970, 120. (Vgl. *ders.*, The Decalogue – Ancient Israel's Criminal Law, in: JJS 34 (1983) 1-20.)

<sup>64</sup> *André Lemaire*, Le décalogue: Essai d'histoire de la rédaction, in: *André Caquot – Mathias Delcor* (Hrsg.), Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles, AOAT, Kevelaer – Neukirchen 1981, 259-295.

<sup>65</sup> Op. cit. 285-287. Diese Reihenfolge entspricht LXX Ex 20.13-15.

<sup>66</sup> Op. 288-289. – Dies ist auch die Meinung von *Phillips*, Criminal Law (Anm. 63) 120.

<sup>67</sup> Op. cit. 61.

David Flusser<sup>68</sup> hatte schon 1964 die textkritische Bezeugung der verschiedenen Reihenfolgen breiter belegt, als das dann bei *Gese* und *Lemaire* geschehen sollte<sup>69</sup>. Er weist neben den Zeugnissen der LXX und Philos auf zwei weitere jüdische Schriften hin, die ebenfalls der Reihenfolge Dt 5.17-19 in LXX folgen: die jüdische Vorlage für *Didache* 2,2, die sog. "Zweiwegelehre"<sup>70</sup> und *Pseudo-Philo, Antiquitates Biblicae* XI,10-11<sup>71</sup>. Aber diese beiden Schriften geben z.T. keine eigentlichen Zitate des Dekalogs als solchen, und z.T. gehen sie frei mit dem Dekalog um<sup>72</sup>.

Noch umfassender breitet *Richard A. Freund* die textkritischen Daten aus<sup>73</sup>. *Flavius Josephus, Antiquitates Judaicae* III, 4,5 (92) und 4Qdeut<sup>74</sup> sowie Targum Onkelos und Pseudo-Jonathan<sup>75</sup> stimmen mit dem MT überein. |154|

Andererseits decken sich die Formen von Papyrus Nash<sup>76</sup> aus dem 1. oder 2. Jahrh. v. Chr.<sup>77</sup> und *Philo, De Decalogo* 121-137<sup>78</sup> und *De spe-*

<sup>68</sup> David Flusser, "Do not Commit Adultery", "Do not Murder", in: *Textus* 4 (1964) 220-224. Flusser, einer mündlichen Information *Frank M. Cross'* folgend, betrachtet die Reihenfolge in Exodus LXX als eine innergriechische Entwicklung. Die alten LXX hätten in Ex und Dt die Reihenfolge: Ehebruch-Mord-Diebstahl aufgewiesen, op. cit. 221, Anm. 4. Zwei nicht assimilierte Lesarten sind jedoch wohl ursprünglicher als zwei assimilierte Formen! Das ist jedenfalls das Urteil des Herausgebers, *John William Wevers*, der Bücher Ex und Dt in den Göttinger LXX, oben Anm. 9-10.

<sup>69</sup> *Lemaire, Décalogue* (Anm. 64) 285, Anm. 3, zitiert *Flussers* Studie.

<sup>70</sup> *Berthold Altaner, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 6. Aufl., Freiburg i.Br. 1960, 44; *Klaus Wengst, Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet. Schriften des Urchristentums*, 2. Teil, Darmstadt 1984, 13, 20-23.

<sup>71</sup> *Daniel J. Harrington – Jacques Cazeaux, Pseudo-Philon: Les Antiquités bibliques*, vol. 1-2, Sources chrétiennes 229-230, Paris 1976, vol. 1, S. 122; vol. 2, S. 112. Aber in den *Antiquitates biblicae* XLIV 6-7 ist die Reihenfolge: Diebstahl, Mord, Ehebruch (zweimal!), während in XI 10-11 der Diebstahl fehlt, vgl. vol. 1, S. 300-302, vol. 2, S. 200.

<sup>72</sup> Dies gilt zumal für *Pseudo-Philo*, siehe die Anm. zu *Antiquitates biblicae* XI 6-7, *Harrington – Cazeaux, Pseudo-Philon* (Anm. 71), vol. 2, S. 112, während die *Didache* Gebote aus verschiedenen Listen und Quellen zusammenstellt.

<sup>73</sup> *Richard A. Freund, Murder, Adultery, Theft?*, in: *Scandinavian Journal of the O.T.*, 2/1989, 72-80.

<sup>74</sup> *Joseph A. Fitzmyer, S.J., The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study. SBL Resources for Biblical Study*, 20. Revised Edition, Atlanta, Georgia 1990, 33; die Rolle ist *Frank M. Cross* zugeteilt, aber noch nicht publiziert, vgl. vorläufig: *Hartmut Stegemann, Weitere Stücke von 4QpPsalm 37, von 4QPatriarchal Blessings und Hinweis auf eine unedierte Handschrift aus Höhle 4Q mit Exzerpten aus dem Deuteronomium*, in: *Rev Qumran* 6 (1967-1969) 193-227, hier 221-227.

<sup>75</sup> *E.G. Clarke, Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance*, Hoboken, N.J. 1984, 91, 216.

<sup>76</sup> Erstveröffentlichung: *Stanley A. Cook, A Pre-Massoretic Biblical Papyrus*, in: *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* XXV, part 1, London 1903, 34-56; vgl. *F.C. Burkitt, The Hebrew Papyrus of the Ten Commandments*, in: *JQR* 15 (1903)

cialibus legibus III-IV<sup>79</sup> mit Dt 5.17-19 nach LXX. Diese Reihenfolge findet sich in Luk 18.20; Röm 13.9, während Mt 19.18 und Mk 10.19<sup>80</sup> sowie Jak 2.11 der Ordnung in MT folgen. In Mt 5.21,27 enthalten die beiden ersten Antithesen die Ordnung: Mord, Ehebruch. Diese Situation erklärt, dass die Kirchenväter beide Reihenfolgen kennen<sup>81</sup>, zumal die Handschriften der LXX in Ex 20.13-15 auseinandergehen<sup>82</sup>.

Schliesslich hat *Stephen A. Kaufman* die Reihenfolge der Gebote der zweiten Tafel in MT durch einen Vergleich mit den altorientalischen Rechtskorpora und dem deuteronomischen Gesetz Dt 12-26 begründet, deren Systematik mit dem des hebräischen Dekalogs zusammenzufallen scheint<sup>83</sup>. Diese Symmetrie zwischen Dekalog einerseits, altorientalischem Recht und dem deuteronomischen Gesetz andererseits erledigt jeden Zweifel an der Ursprünglichkeit der Ordnung in MT<sup>84</sup>. Angesichts der Tatsache, dass die zweite Tafel vielleicht mit dem Elternernährungsgebot beginnt, ihre Abgrenzung zur ersten Tafel jedenfalls mehr als eine Lösung zulässt, angesichts auch des grundsätzlichen Unterschieds zwischen Gesetzessammlungen wie die altorientalischen [155] Rechtssammlungen, das Bundesbuch des A.T. oder das deuteronomische Gesetz und Gebotslisten, wie es der Dekalog ist, liegt die Frage nahe, ob hier Vergleichbares

---

392-408; *ders.*, The Nash Papyrus. A New Photography, in: JQR 16 (1904) 559-561; *Norbert Peters*, Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash, Freiburg i.Br. 1905; *Ernst Würthwein*, Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica, Stuttgart 1963, 37-38 und Tafel 6 (Fotografie und Transkription).

<sup>77</sup> *Emmanuel Tov*, Textual Criticism of the Hebrew Bible, Minneapolis – Assen 1992, 118.

<sup>78</sup> *Valentin Nikiprowetzky*, De Decalogo. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, vol. 23, Paris 1965, 104-111.

<sup>79</sup> *André Mosès*, De specialibus legibus III et IV. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, vol. 25, Paris 1970.

<sup>80</sup> *Freund*, Murder (Anm. 73) 74 hat in seinem Zitat von Mk 10.19 den Ehebruch vergessen. Die drei Syoptiker fügen alle am Ende das Elternernährungsgebot hinzu. *Freund*, ebd., meint, es sei ein Dekalog mit dieser Reihenfolge der Gebote: Ehebruch, Mord, Diebstahl, Elternernährung im Umlauf gewesen. Handelt es sich aber bei den Synoptikern nicht um eine narrativ- und kontextbedingte Umstellung: erst, wer vor allem das Gebot der Elternernährung erfüllt hat, darf Jesus nachfolgen, im Sinne von Mk 7.9-12, und anders als Lk 9.59-60?

<sup>81</sup> Belege bei *Freund*, Murder (Anm. 73) 75-76 (Klemens von Alexandrien, Origenes).

<sup>82</sup> Die hexaplarischen und die lukianischen Hss haben die Ordnung von Dt 5.17-19. Vgl. auch *Alain Le Bolluec – Pierre Sandevior*, L'Exode. La Bible d'Alexandrie, Paris 1989, 209.

<sup>83</sup> *Stephen A. Kaufman*, The Second Table of the Decalogue and the Implicit Categories of Ancient Near Eastern Law, in: *J.H. Marks – R. M. Good (Hrsg.)*, Love and Death in the Ancient Near East. FS *M.H. Pope*, Guilford CT 1987, 111-116. Die Symmetrie zwischen Dekalog und deuteronomischem Gesetz ist ebenfalls Gegenstand der Untersuchung von *Braulik*, Abfolge (Anm. 18).

<sup>84</sup> *Kaufman*, Second Table (Anm. 83) 115, Anm. 31.

verglichen wird. Ferner erlaubt eine kurze Liste von ganz konzise formulierten Geboten vielleicht mehrere Systematisierungen.

#### 4. Lassen sich die Unterschiede verstehen?

*Freund* hat das Problem der verschiedenen Reihenfolgen der Gebote am gründlichsten untersucht. Er erwägt als erste Erklärung<sup>85</sup> eine akrostichische Stilfigur im MT, die nur im Hebräischen zu beobachten ist. Die drei Verbote des Tötens (*ršh*), Ehebrechens (*nʿp*) und Stehlens (*gnb*) sind nämlich in gegenläufiger alphabetischer Ordnung disponiert: *r*, *n*, *g*. Es wäre also kein inhaltliches systematisches Ordnungsprinzip wie bei *Gese*, *Lemaire* und *Kaufman* am Werk gewesen, sondern ein rein stilistisches Spiel mit Anfangsbuchstaben. Das ist jedoch deswegen unwahrscheinlich, weil es nicht einleuchten will, warum dieses Stilmittel auf der zweiten Tafel gerade nur für Ex 20.13-15, aber nicht mehr für V. 16-17 (und erst recht nicht für V. 3-12!) Verwendung fand. In Dt 5.18 folgen sich zwar in V. 20-21 *Ain* (*ʿnh*), *Chet* (*ḥmd*), *Aleph* (*ʾwh*), doch die beiden Serien *Resch*, *Nun*, *Pe* und *Ain*, *Chet*, *Aleph* stehen unzusammenhängend nebeneinander. Akrostichische Kompositionen sind im A.T. von dieser hier postulierten stellenweisen und partiellen Verwendung des Alphabets doch sehr verschieden<sup>86</sup>.

Der zweite Grund für *Freund* besteht in dem Band, das zwischen Eltern-ehrung und Ehebruch besteht, da beides die ganze Familie betrifft<sup>87</sup>. Das ist ein systematischer Gesichtspunkt, der wohl zutrifft. Ehebruch und Mord erscheinen ferner im Talmud und bei den Kirchenvätern miteinander verbunden<sup>88</sup>. Der Dekalog spiegelt somit eine solide, alte Verbindung zweier Verbrechen. Warum es so ist, begründet *Freund* nicht. Die verschiedenen Reihenfolgen der Gebote der zweiten Tafel sind drittens nach *Freunds* Auffassung das Resultat des freien Umgangs mit Gebots-Aufzählungen, der in der Bibel gut bezeugt ist. Jedenfalls sieht *Freund* die Ordnung des MT als die ursprünglichste an, ohne dies streng zu begründen. [156] Versuchen wir nun, jede der drei Reihenfolgen in ihrer inneren Kohärenz zu verstehen, bevor wir sie miteinander vergleichen. Die Variationen der Gebotsfolge sind kaum als zufällige Schreiberfehler zu deuten. Wie hätten individuelle, private Schreiber einen Text, der in

<sup>85</sup> *Freund*, Murder (Anm. 73) 77.

<sup>86</sup> *Wilfred G.E. Watson*, Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques, JSOT.SS 26, Sheffield 1986, 190-200, der unter allen seinen Belegen für Akrostichen keine gegenläufige, unvollständige Buchstabenfolge kennt.

<sup>87</sup> *Freund*, Murder (Anm. 73) 77-78.

<sup>88</sup> *Freund*, Murder (Anm. 73) 78.

der Tradition der Gemeinschaft Israels und Judas, im heiligen Kult<sup>89</sup> und im theologisch-ethischen Denken<sup>90</sup> eine so hervorragende Rolle spielte, vorsätzlich oder unabsichtlich modifizieren können<sup>91</sup>? Finden sich Variationen, so haben sie für ihre Texte gleichsam kanonische Geltung, d.h. sie wurden von berufener und autorisierter Seite unter allgemeiner Billigung eingeführt oder anerkannt. Dies konnte nur aufgrund besonderer Erwägungen zum Dekalog geschehen. Die Verschiedenheit der Reihenfolge der drei in Frage stehenden Verbote der zweiten Tafel ist somit ein Zeugnis ältester und "offizieller" Interpretation. Es sei zunächst dahingestellt, welcher der drei Texte es war, der ursprünglich vorlag und nachträglich eine Umstellung erfuhr. Die Gesamtintention der zweiten Tafel soll aus jeder der drei Formen für sich erschlossen werden, so weit dies möglich ist. Der Vergleich mag sich dann anschließen.

Ex 20.13-17 in der LXX<sup>92</sup>. Die beiden letzten Verbote, das Falschzeugnis und die Begierde bezeichnen Vergehen durch List, Lüge, Betrug. Ihre Gemeinsamkeit ist die Art und Weise, wie sie zustandekommen: durch Hinterlist, nicht durch Gewalt, durch Worte, nicht durch Taten<sup>93</sup>. Sabbat-

<sup>89</sup> Darauf weisen die Dekaloge in den Tefillin hin, wie Papyrus Nash und die Tefillin von Qumran bezeugen: *Peters*, Papyrus Nash (Anm. 76) 2; *Würthwein*, Text (Anm. 76) 37-38, Tafel 6, S. 122; *Ruth Satinover Fagen*, Phylacteries, in: *David Noel Freedman* (Hrsg.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, New York 1992, 368-370.

<sup>90</sup> Die Bedeutung des Dekalogs für Philo und das N.T. belegt das schon hinreichend.

<sup>91</sup> *Norbert Lohfink*, Zur Dekalogfassung von Dt 5, in: BZ NF 9 (1965) 17-32, hier 20 = *ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, I. Stuttgarter biblische Aufsatzbände, A.T., 8, Stuttgart 1990, 193-209, hier 196-197 hat das für die deuteronomische Gestalt der 10 Gebote m.E. überzeugend gezeigt. Siehe in ähnlichem Sinn auch *Levin*, Dekalog (Anm. 8) 165-166.

<sup>92</sup> Um den Aufsatz nicht übermäßig anschwellen zu lassen, werde ich hier auf Diskussionen mit andern Vorschlägen zur Systematik verzichten. Ich möchte lediglich zeigen, dass Anhaltspunkte vorliegen, die die drei Formen des Dekalogs als sinnvolle Kompositionen erweisen. Sollte man wohl nicht besser aufhören, von "der richtigen" Folge zu sprechen (wie z.B. *Benno Jacob*, *The Second Book of the Bible*. Exodus, New York 1992, 572 es tut)?

<sup>93</sup> *Thomas von Aquin*, Summa theol. I-II, qu. 100 De Decalogo, art. 6 respondeo, teilt die 2. Tafel nach der Art des Unrechts durch Tun, Mund und Herz: "ut nulli nocumentum inferatur neque opere (Mord, Ehebruch, Diebstahl) neque ore (falsches Zeugnis) neque corde (unrechtes Begehren)". — Es gilt heute fast allgemein als erwiesen, dass die Begierde des letzten Verbots paares nicht nur den inneren Vorgang des Verlangens, sondern das effektive Abgesehenhaben meint, das zu scheinbar legalen, in Wirklichkeit unrechten Machenschaften führt, um sich in den Besitz des begehrten Gutes zu bringen. Dies ist schon *Luthers* Interpretation im grossen Heidelberger Katechismus: "Nach dem Vorgang *Luthers*, der (s. Cat. maj. p. 476) den nächsten Sinn des Gebotes so bestimmt, 'dass Niemand dem andern das Seine denke und fürnehme an sich zu bringen, auch mit gutem Schein und Behelf, doch mit des Nächsten Schaden', will namentlich *Geffcken* (Über die verschiedene Eintheilung des Dekalogus und den Einfluss derselben auf den Cultus, 1838, S. 141ff und 255ff) das Gebot auf betrügerische Unternehmungen bezogen wissen." *Oehler*, Dekalog (Anm. 39) 323. Es sei auch gestattet hinzuweisen

und Elternehrungsgebot haben eine andere Gemein[157]samkeit: sie spielen im Kreis der Familie, wo die aktiven Personen (Sabbat) und die aus der aktiven Arbeit ausgeschiedenen Personen (Eltern) gemeinsam leben<sup>94</sup>. Die Produktionsgemeinschaft der Familie wird durch die beiden Gebote vor der Vergötzung der Arbeit geschützt. Jeden 7. Tag ruht die Produktion, und die Produktivität der einzelnen Menschen darf nicht zum Massstab für ihre Wertschätzung innerhalb der Familie werden.

Die drei verbleibenden Verbote geschehen durch einzelne unrechte Handlungen: mit einer fremden Frau deren Ehe brechen, stehlen, töten. Gemeinsam ist ein Tun, das andern Familien etwas nimmt.

Die Systematik scheint hier somit eine konzentrische Struktur zu bilden: 2-3-2 Gebote. Die erste Zweiergruppe schützt die Menschlichkeit der Familie. Die Dreiergruppe Ehebruch-Diebstahl-Mord schützt die Familien vor einzelnen Handlungen, die nehmen oder zerstören. Dabei hat Ehebruch mit dem Diebstahl das heimliche Wegnehmen gemein, der Diebstahl mit dem Mord das Gewalttätige. Der Ehebruch schliesst sich an die Familie der beiden vorhergehenden Gebote an, der Diebstahl durch das Wegnehmen an den Ehebruch, der Mord durch die Gewalt an den Diebstahl. Ehebruch ist ein immaterieller Gewinn an Vergnügen, Diebstahl ein materieller Gewinn an entwendetem Gut, Mord ist reine Vernichtung. Es entsteht somit eine Kette von Verbrechen, in der jedes Glied mit seinem vorhergehenden und folgenden Nachbardelikt eine Gemeinsamkeit aufweist.

Die letzte Zweiergruppe ist ihrerseits gekennzeichnet durch das Verbrechen durch List. Sie zerstört die Gültigkeit und Sicherheit des Rechts. Dabei wiederholt das Begehrensverbot die Sequenz Frau und Gut, die in der Folge: Ehebruch, Diebstahl weiter oben schon vorlag. Die beiden Gruppen: Ehebruch-Diebstahl und das Verbot, Frau und [158] Gut des Nächsten zu begehren, rahmen dergestalt das Verbot des Mordes (Gewalt) und des falschen Zeugnisses (Hinterlist) ein. Abgesehen vom Sabbat- und Elternehrungsgebot eröffnet sich so eine zweite Systematisierung: 1. Ehebruch (Frau) – Diebstahl (Gut) (beides wird durch die Tat

---

auf *Adrian Schenker*, Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog, in: *FZPT* 32 (1985) 323-341 = *ders.*, Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien, OBO 103, Freiburg/Schweiz – Göttingen 1991, 187-205, bes. 197-205 (333-341).

<sup>94</sup> In der Mitte des Sabbatgebotes stehen die Glieder der Familie und des Haushaltes, die die Arbeits- und Produktionskraft der Familie ausmachen. Das Elternehrungsgebot gilt jenen Personen, die aus dem Arbeitsprozess ausgeschieden sind. Die ersteren werden durch das "Feiern" vor der totalen Ausnützung geschützt, die letzteren vor der Wertlosigkeit wegen des Schwindens ihrer Arbeitskraft. Die Verwandtschaft zwischen beiden Geboten liegt zutage.

genommen), 2. Mord (Gewalt) – falsches Zeugnis (List): Gewalt und List sind grundsätzlich die beiden Instrumente des menschlichen Unrechts, 3. Begierde von Frau und Gut (beides wird durch List in eigenen Besitz gebracht). Die Sequenz ist: Tat – Tat – Tat – List – List – List.

Dt 5.11-19 nach LXX: Vom Ehebruch geht die Reihung zum Mord, vom Diebstahl zum falschen Zeugnis, vom Begehren der Frau zu dem des Gutes. Diese Paarung deutet auf eine innere Verbindung zwischen den Geboten: der Ehebruch führt in gefährliche Nähe zum Mord (2 Sam 11; Prov 6.29-35), der Diebstahl führt zum falschen Reinigungseid, der bei Besitzstreitigkeiten notwendig ist (Ex 22.6-8; Lev 5.20-26); die Begierde nach der Frau macht bei ihr nicht Halt, sondern erstreckt sich auf das, was ihrer Familie gehört. Die Missachtung der Sabbat-Ruhe der arbeitenden Menschen und Tiere einer Familie führt in analoger Weise auch zur Erbitterung über die nutzlosen Alten, die nichts zur Produktion mehr beitragen.

Im Deuteronomium der LXX steht demgemäss wohl der innere Zusammenhang der Vergehen an der Wurzel der Komposition: in den Geboten des Sabbats und der Elternehrung ist es der Zwang, zu produzieren und zu gewinnen, der die Familie, Arbeitende und Nicht-mehr-Arbeitende, gefährdet; die Leidenschaften des Ehebruchs und des Mordes liegen nahe beisammen; Diebstahl und Ableugnen sind untrennbar; Begehren der Frau zieht Begehren des Gutes nach sich. Es sind vier Paare von Zwillingsvergehen. Ein Verbrechen bleibt nicht allein. Es zieht andere nach sich. Die Bereiche sind die eigene Familie, der eigene Haushalt als Produktionsgemeinschaft (Sabbat und Elternehrung), die Familie des Nächsten als Personengemeinschaft, die die Frau oder eine Person verliert (Ehebruch-Mord: eine Steigerung), die Familie als Besitzstand, aus dem gestohlen wird, ohne dass sie sich dagegen wehren kann (Diebstahl, falsches Zeugnis), die Familie in ihrer Immunität gegen Hinterlist und heimliche Machenschaften, gegen die sie wehrlos ist (Begehren). Die grosse Kategorie scheint die Integrität der Familie gegen Übergriffe von Gewalt und List zu sein<sup>95</sup>. [159]

Zur Ordnung des MT füge ich nur soviel hinzu, dass hier der Wert der Güter: Leben, Familie, Gut in absteigender Linie vor den Verboten gegen

<sup>95</sup> *Lohfink*, Dekalogfassung (Anm. 91) sieht im Sabbatgebot den Kern und Höhepunkt des deuteronomischen Dekalogs. Der Sabbat steht in der Mitte. Und in der Mitte des Sabbatgebots, Dt 5.14 steht der Haushalt des Israeliten. Dieser Haushalt ist das, worum es dem deuteronomischen Dekalog geht.



List und Lüge stehen. Die drei ersten meinen ein Tun (Gewalt), die beiden letzten eine Lüge im Dienst des Unrechts<sup>96</sup>.

### 5. Ergebnis

Die Reihenfolge der Gebote der zweiten Tafel in Ex und Dt nach MT ist gut bezeugt. Sie ist sicher alt. Die Differenz zwischen Ex und Dt in LXX ist gewiss ursprünglicher als die gemeinsame Form mancher Handschriften der LXX. Es ist möglich, dass die beiden LXX-Reihen später sind als die Folge des MT. Manches spricht jedoch auch dafür, dass die gleiche Form der Gebotsfolge auf der zweiten Tafel in Ex und Dt des MT sekundär ist, da es assimilierte Formen sein mögen, die sich als sekundäre Angleichungen leicht erklären. Die am weitesten von MT entfernte Form ist die der LXX von Ex. Sie ist daher der Gefahr der so naheliegenden Assimilierung sicher unverdächtig. Doch wurde deutlich, dass neben der natürlichen Tendenz zur Angleichung mit einem andern verändernden Faktor zu rechnen ist, nämlich mit dem Einfluss systematischer Interpretationen des Dekalogs, die zu Umstellungen führen mochten. Das Problem der ursprünglichsten Gebotsfolge ist beim heutigen Stand der Textzeugen nach alledem wohl nicht mit Gewissheit zu lösen.

Wie immer dem auch sei, jede der drei Reihenfolgen stellt eine sinnreiche Komposition dar. Jede galt als kanonische, d.h. gültige Form der zweiten Tafel des Dekalogs. Ergibt sich daraus nicht die Folgerung, dass wir, was die Reihenfolge der Gebote der zweiten Tafel anlangt, drei Gestalten der zweiten Tafel des Dekalogs besitzen, von denen jede als Heilige Schrift anerkannt war und jede sinnvoll ist? Sollen wir daher nicht auch die Reihenfolge der Gebote in Ex und Dt nach LXX ebenso mitberücksichtigen, wie wir die beiden Formen des Dekalogs in Ex und Dt nach MT nebeneinander gelten lassen? Wir haben ja offenkundig nicht nur zwei, sondern – wie die Evangelien – vier Dekaloge in der uns überlieferten Heiligen Schrift!

---

<sup>96</sup> Die in Anm. 1-18 und 58-73 genannten Dekalog-Studien enthalten zahlreiche Beobachtungen zur Ordnung Mord-Ehebruch-Diebstahl auf der 2. Tafel des Dekalogs nach MT, ebenso die Kommentare zu Ex und Dt.

## L'origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament

Cette brève étude se propose de répondre à la question des *origines* ou des *sources* de l'idée d'une alliance entre Dieu et son peuple. En effet, les réponses données à cette question se voient soumises à des critiques incisives, puisque ni la thèse de l'alliance fondement d'une amphictyonie israélite ni celle de l'alliance analogue aux traités de vassalité hittites ou assyriens ne semblent [185] s'être imposées définitivement<sup>1</sup>. La recherche s'est attachée à redéfinir la date qui a vu naître cette conception d'alliance divine, et on s'accorde à la faire coïncider avec l'époque du Deutéronome<sup>2</sup>. E. Kutsch a critiqué pour sa part l'idée d'alliance *mutuelle* entre Dieu et un partenaire humain, car selon lui le terme alliance, *berit*, appliqué à Dieu dans son rapport à Israël ou à d'autres créatures, ne signifie jamais alliance au sens d'un pacte conclu entre deux partenaires contractant chacun des obligations<sup>3</sup>. Il y a ainsi place pour un double réexamen: à supposer qu'il existe une telle alliance divine dans l'Ancien Testament, d'où en vint l'idée? De quels présupposés peut-elle être dérivée? La réponse à cette question sera importante parce qu'elle contribuera à saisir la nature de l'alliance entre Dieu et son peuple, à supposer qu'une telle alliance ait existé.

Ainsi la démarche à suivre se trouve-t-elle tracée. D'abord il faut établir le *fait* d'une alliance entre Dieu et des partenaires humains en Israël. Ensuite une brève remarque sera nécessaire au sujet des dérivations de l'idée d'alliance actuellement présente dans la recherche. Après quoi il s'agira de montrer comment l'alliance entre Dieu et Israël a son origine dans les *serments* et les *vœux* pratiqués depuis la plus haute antiquité dans la religion d'Israël et de l'Orient ancien.

---

<sup>1</sup> Ernest W. NICHOLSON, *Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford 1986), pp. 3-117.

<sup>2</sup> Lothar PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 30 (Neukirchen-Vluyn 1969), notamment pp. 271-284; Ernst KUTSCH, *Bund (Altes Testament)*, in *Theologische Realenzyklopädie*, t. 7 (Berlin 1981), pp. 397-403 (Lit.), ici, p. 399.

<sup>3</sup> Dans de nombreux travaux, dont les principaux sont: *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament*, BZAW 131 (Berlin - New York 1973); art. *berit* in *THAT* I, col. 339-352; *Neues Testament - neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert* (Neukirchen-Vluyn 1978); l'art. cité en n. 2.

### 1. Un pacte entre Dieu et des partenaires humains?

E. Kutsch a montré dans plusieurs études<sup>4</sup> que le terme *berit* signifie *obligation* et non pas *alliance*, c'est-à-dire l'obligation imposée par une personne soit à elle-même, soit à une autre. L'obligation imposée à soi équivaut à une promesse, l'obligation imposée à autrui correspond à un commandement. Il semble que cette détermination du sens de *berit* soit correcte. Mais est-ce à dire [186] que l'idée d'un pacte entre Dieu et des partenaires humains avec des obligations contractées *mutuellement* s'en trouve du coup exclue?

Il y a une raison, à mon sens décisive, qui interdit de procéder à cette conclusion. C'est qu'il existe en Israël un type d'obligation mutuelle qui s'impose en même temps à un homme et à Dieu: c'est le *serment*. En effet, le serment lie d'une part évidemment la personne qui jure, mais d'autre part il *lie* aussi le dieu invoqué comme garant du serment<sup>5</sup>. *Sans cette obligation imposée au dieu invoqué le serment perd son sens*. Il faut être certain que les dieux appelés à garantir le serment le garantiront à coup sûr. Dans le serment, nous sommes en présence de l'idée *d'obligation mutuelle d'un dieu et d'un homme* par rapport à un même objet.

Etant donné ce double fait que le serment lie l'homme prêtant serment et le dieu garantissant le serment dans la même obligation, assumée précisément par le serment, et que les serments étaient couramment pratiqués en Israël à l'époque de l'Ancien Testament, on peut affirmer qu'une alliance conclue entre Dieu et des partenaires humains est implicite dans les serments, et *cela indépendamment du terme berit*. A partir du fait des serments l'hypothèse se suggère d'elle-même que l'idée d'une *alliance entre Dieu et son peuple* n'est pas à d'abord à chercher dans le terme *berit*, mais dans les *serments que le peuple d'Israël a prêtés* selon l'Ancien Testament, que le mot *berit* y soit employé ou non. Ce n'est pas le mot *berit*, mais la *réalité* d'une obligation mutuelle contractée entre Dieu et son peuple qui définit l'alliance. Or, cette réalité est donnée dans les serments collectifs de tout Israël, qui engagent Dieu comme garant des obligations assumées par serment.

Pour retrouver les origines de l'alliance entre Dieu et Israël, il convient donc d'étudier les textes de l'Ancien Testament qui nous présentent le

<sup>4</sup> Cf. n. 3. Après d'autres NICHOLSON, *op. cit.*, pp. 104-106, émet des réserves au sujet de cette détermination du sens de *berit*.

<sup>5</sup> Hans Werner GENSICHEN, *Eid (Religionsgeschichtlich)*, in *Theologische Realenzyklopädie*, t. 9 (Berlin 1982), pp. 373-376, spécialement 374s.; M. H. POPE, *Oaths*, in *IDB 3* (Nashville - New York 1962), pp. 575-577. L'aspect de l'obligation divine impliquée dans le serment avec invocation d'un dieu n'est pas suffisamment pris en considération dans de nombreux travaux sur le serment.

*peuple tout entier engagé par serment* à respecter une obligation. Le serment oblige et le peuple et Dieu, à des titres divers, à garder intact l'engagement pris: le peuple par l'observance fidèle des obligations, Dieu par la surveillance exacte de cette fidélité promise par serment. |187|

Avant de nous y engager, arrêtons-nous un instant sur la dérivation de l'alliance à partir d'autres présupposés.

## 2. *L'origine de l'alliance divine dans l'amphictyonie ou dans les traités assyriens?*

E.W. Nicholson a décrit l'histoire de la recherche au sujet des origines de la notion d'alliance entre Dieu et Israël<sup>6</sup>. Il n'est pas nécessaire d'y revenir. Ni l'amphictyonie postulée par M. Noth<sup>7</sup> ni l'analogie avec les traités assyriens<sup>8</sup> ne se sont révélées être les origines incontestables de l'idée d'alliance. Perlitt et Kutsch<sup>9</sup> rejoignent de leur côté cette conclusion négative, sans pour autant montrer la genèse de l'idée d'alliance divine à partir d'une autre origine. Ces auteurs s'attachent surtout à assigner la date du VII<sup>e</sup> siècle à la naissance de cette conception et à préciser la signification exacte du terme *berit*. Ainsi ne satisfont-ils pas entièrement ceux qui, depuis Martin Noth et George Mendenhall, ont cherché à répondre à la question légitime: quelles étaient les sources faisant jaillir l'idée de l'alliance divine dans la société et dans la religion d'Israël<sup>10</sup>.

## 3. *Le serment du peuple d'Israël constitue une "alliance" entre lui et Dieu*

En Jos 9,15.18-20 Josué et les chefs du peuple concluent une alliance avec les Guibéonites aux termes de laquelle la vie des Guibéonites doit rester sauve. Cette obligation est jurée par serment. Dorénavant le Dieu d'Israël protégera la vie de Guibéonites puisqu'il a été appelé par le serment comme garant de l'obligation. Josué et les chefs ont engagé *le peuple tout entier* à cette |188| obligation à l'égard de Dieu. Le texte

<sup>6</sup> NICHOLSON, *op. cit.*, pp. 3-117.

<sup>7</sup> La discussion de l'amphictyonie est présentée par Otto BÄCHLI, *Amphiktyonie im Alten Testament. Forschungsgeschichtliche Studie zur Hypothese von Martin Noth* (Theologische Zeitschrift Sonderband, VI) (Basel 1977).

<sup>8</sup> Dennis J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. New edition completely rewritten, *AnBib* 21A (Rome 1978); Moshe WEINFELD, *berit*, in *TWAT* I, col. 781-808.

<sup>9</sup> Cf. n. 2.

<sup>10</sup> NICHOLSON, *op. cit.*, pp. 189-217 voit l'origine de la conception d'alliance divine, selon une idée de Wellhausen, dans la religion prophétique en Israël qui aurait remplacé un type de religion cultuelle et nationale par celui d'une religion basée sur la liberté divine et la responsabilité morale humaine

souligne au v. 18 que le peuple critique cet engagement juré, mais les chefs le lui ont imposé, et il s'y trouve lié sous la foi du serment. Le peuple est devenu *responsable devant Dieu* qui lui demandera compte le jour où l'obligation sera rompue, comme 2 Sam 21,1 le montre.

Le peuple se trouve engagé, et Dieu s'est engagé à protéger la vie des Guibéonites: ce qui unit Dieu et le peuple dans la même protection des Guibéonites, c'est le serment.

En 1 Sam 14,24 Saül engage toute l'armée à ne rien goûter avant le soir avant de s'être vengé de ses ennemis. Jonathan ignorant ce serment enfreint l'interdiction (V. 27-30). Dieu protège le serment, et Jonathan ne peut être sauvé qu'au prix d'un rachat, probablement d'un sacrifice (V. 36-45).

Le *peuple tout entier* est donc lié par une obligation que lui impose son roi, et en même temps *Dieu est lié par le serment* du roi, quoique Jonathan ait transgressé involontairement l'obligation jurée. La même obligation lie Dieu et l'armée, à des titres divers: à l'armée d'obéir à l'obligation jurée, à Dieu de veiller sur le respect de la même obligation.

Ez 17,13ss, 19 montre *Dieu obligé* par un serment imposé à Sédécias et aux chefs de la Judée en 598, après la déportation du roi Yoyakîn, par Babylone. Au V. 19 Dieu appelle l'obligation, *beriti*, "mon obligation", alors qu'elle est celle du roi de Babylone (V. 13). Mais par le serment Dieu l'a assumée à son compte; désormais elle est *son* obligation, parce que lui est chargé, par le serment, de la faire respecter. Jér 34,8-22 permet une constatation similaire: le roi Sédécias engage par serment (V. 8, 16) le peuple à libérer les esclaves. L'affaire est désormais sacrée, car le serment l'a remise entre les mains de Dieu. C'est un engagement collectif, entériné sous la présidence du roi, et créant du côté de Dieu le devoir d'intervenir en cas de rupture d'engagement, afin d'éviter la profanation de son nom (V. 16).

Ces passages auxquels s'ajoutent de nombreux autres permettent les trois conclusions que voici: premièrement, le serment est une obligation liant à la fois celui qui prête serment en invoquant Dieu, et Dieu invoqué par ce même serment. Le serment constitue ainsi une relation entre Dieu et les hommes où les deux, Dieu et les hommes, se trouvent mutuellement liés par une obligation concrète. Deuxièmement, l'Écriture connaît des serments prêtés par *le peuple tout entier* ou imposés au *peuple tout entier* par ses chefs. [189] Parmi eux 1 Sam 14 est probablement ancien et indépendant de la "théologie d'alliance" des milieux deutéronomiques et deutéronomistes.

Troisièmement, l'obligation jurée est de nature profane dans ces passages cités. Dieu garantit toute obligation dès lors qu'elle est confirmée par un

serment invoquant Dieu. On peut cependant supposer qu'un serment efficace n'est possible que lorsque l'obligation jurée n'est pas en contradiction avec Dieu.

#### 4. *L'obligation jurée est de nature religieuse: elle sera un vœu*

Lorsque les hommes assument une *obligation sacrée par serment*, ils font ce qu'on appelle un *vœu*. Car le vœu est "une promesse solennelle, apparentée au serment, mais s'engageant exclusivement à assumer et à accomplir des obligations sacrées; cette promesse peut être donnée soit en privé soit publiquement"<sup>11</sup>. Le serment invoque en effet Dieu pour en faire le garant de l'obligation sacrée qui est contractée.

Les vœux se font par l'invocation de Dieu dans la prière (*Gen* 28,20s.; 31,13; *Juges* 11,30s.; *1 Sam* 1,11, etc.).

Cette invocation est de même nature que celle du serment, car elle prend Dieu à témoin de l'engagement pris. Celui qui prête serment comme celui qui prononce le vœu se rend responsable devant Dieu de l'accomplissement de son engagement. Il lui en rendra compte.

Ce qui valait du serment, à savoir qu'il engageait et l'homme qui prête serment et Dieu qui est invoqué par le serment<sup>12</sup>, en imposant à tous les deux une obligation, vaut également pour le vœu: il lie celui qui le fait et Dieu à qui il est fait. C'est pourquoi la sagesse met en garde contre des vœux irréfléchis (*Eccl* 5,1-5; *Prov* 20,25), car un vœu transgressé appelle une réaction négative de la part de Dieu à qui l'on aura promis sans lui rendre la chose promise.

Le vœu constitue de la sorte lui aussi une "alliance" entre celui qui fait le vœu et Dieu à qui il est fait. |190|

#### 5. *Un vœu du peuple d'Israël établit une "alliance" entre lui et Dieu*

Le serment prêté par le roi Josias et tout le peuple, tel qu'il est rapporté en *2 Rois* 23,1-3, à la lumière de ce qui précède, peut être défini *comme un vœu*, corroboré par un serment. En effet, l'obligation contractée par le roi et par le peuple de Juda et de Jérusalem est la *tora*, les commandements divins. C'est donc une obligation sacrée, ce qui est le propre du vœu. Le vœu renforce l'obligation: les commandements avaient été obligatoires en eux-mêmes, en tant que commandements; par la promesse so-

<sup>11</sup> Günter LANCKOWSKI, *Gelübde (Altes Testament)*, in *Theologische Realenzyklopädie* t. 12 (Berlin 1984), pp. 300s. (Trad. A.S.).

<sup>12</sup> Johann David MICHAELIS, *Mosaisches Recht*, Teil V (Reutlingen <sup>2</sup>1785) définit le serment comme suit: "Er blieb... was er seiner Natur nach ist, vollkommen eine Anrufung Gottes zum Garant..." (152s., cf. aussi 156.158).

lennelle sous la foi du serment, l'obéissance sera due à un deuxième titre: en tant qu'obéissance *promise par serment*.

La scène de 2 Rois 23,1-3 est la célébration solennelle d'un vœu collectif, promis par le roi et le peuple, c'est-à-dire par l'ensemble de la nation.

Or, ce vœu fait sous la foi du serment impliquera Dieu en lui imposant l'obligation de veiller sur l'accomplissement de l'engagement promis par le roi et le peuple. C'est ce que nous appelons une alliance. Une alliance est en effet un engagement de deux partenaires dont chacun a son devoir bien précis à l'égard de l'autre. Il faut interpréter ainsi également Jos 24,21-27. C'est aussi le sens d'Ex 24,3-8: le côté juridique de la célébration (proclamation des commandements, acceptation du peuple, V. 3, "procès-verbal" des paroles proclamées, V. 4 et 7) contient l'obligation précise, alors que son côté liturgique (construction de l'autel, les stèles dressées, les sacrifices, l'aspersion du peuple par le sang) représente l'engagement *devant Dieu*, c'est-à-dire un rite *impliquant Dieu* qui devient le garant de l'engagement pris. Les rites ont donc la signification d'un serment qui lie à la fois le peuple et Dieu<sup>13</sup>.

L'"alliance" conclue entre Dieu et Israël n'est pas exprimée par le terme *berit*. Celui-ci signifie obligation, et il s'agit de l'obligation de Dieu placée sur son peuple. Mais c'est le rite du serment qui réalise une obligation mutuelle entre Dieu et son peuple. Ce serment est en outre un vœu, puisqu'il est la promesse d'accepter les obligations sacrées parce qu'émanant de Dieu. Ex 24,3-8 nous met en face d'une célébration liturgique d'un vœu collectif. |191|

#### 6. *Le vœu est un acte de supplication ou de confession et d'action de grâces*

Les vœux sont souvent faits dans les moments de détresse. Il n'est pas nécessaire de multiplier les exemples; qu'il suffise de rappeler Ps 66,13s.; Gen 28,21s.; Jon 1,16, etc. L'obligation qui lie Dieu par le vœu, quand il accepte le vœu, c'est de sauver celui qui l'invoque.

En même temps le vœu est une action de grâces et une confession de la délivrance réalisée par Dieu, comme de nombreux textes bibliques le montrent, p. ex. Ps 22,25s.; 116,13-19, etc. Le vœu est souvent la forme de prière qui lie supplication et action de grâces, car il est fait au temps de la détresse, mais accompli après la délivrance. Au temps de la détresse il proclame la confiance mise en Dieu; après la délivrance il magnifie, aux yeux des spectateurs et amis, la puissance de salut du Seigneur qui justifie pleinement la confiance mise en lui au temps de l'angoisse.

---

<sup>13</sup> Cf. KUTSCH, op. cit. (n. 2), p. 400.

Le vœu collectif d'obéir aux commandements de Dieu peut être une supplication du peuple pécheur, conscient d'avoir provoqué la colère de Dieu par une insubordination coupable à son égard. Tel semble être le cas de *2 Rois* 23,1-3. C'est un vœu de pénitence; la détresse est la suite de la faute.

Mais ce même vœu peut être la proclamation de la seigneurie de Dieu. Il exprime la reconnaissance de l'autorité divine, et ainsi est-il louange de Dieu qui est Roi et Seigneur. Tel est le sens du vœu en *Ex* 24,3-8 et en *Josué* 24,21-27 ou encore dans le Deutéronome.

L'"alliance" comme un vœu de tout le peuple d'observer les obligations divines est donc *un acte de confession, d'hommage à Dieu*. Cet acte peut aussi revêtir le caractère d'une confession-repentir et de supplication pour être gracié. Dans les deux cas Dieu est lié, dès qu'il accepte le vœu.

## 7. Conclusions

Il est temps maintenant de conclure:

1. L'idée d'"alliance" n'est pas liée au terme *berit*. Celui-ci semble signifier l'obligation, assumée ou imposée, presque toujours [192] sans idée de réciprocité. Mais cette constatation faite, il reste à vérifier s'il n'existe pas d'alliance entre Dieu et son peuple Israël, signifiée par d'autres expressions.
2. De fait, les serments et les vœux engagent à la fois les hommes qui prêtent serment et font des vœux, et Dieu, invoqué par les serments et les vœux. Ici on se trouve devant le cas d'une obligation mutuelle entre Dieu et les partenaires humains.
3. Cette obligation mutuelle n'est pas la relation *do ut des*. Le partenaire humain se lie d'une obligation précise et concrète. L'obligation de Dieu est de garantir le respect, l'observance de cette obligation contractée. Les "devoirs" de Dieu et des partenaires humains sont clairement distincts, mais se rapportent à un même objet.
4. Les vœux ajoutent aux serments en général une obligation sacrée comme objet de l'engagement. Tel est le cas pour les commandements divins qu'Israël promet par serment de garder en *Ex* 24,3-8, dans le Deutéronome, en *Jos* 24 et *2 Rois* 23,1-3. Il s'agit donc ici de vœux faits sous serment.
5. Les vœux peuvent être collectifs. Ils lient alors une collectivité, une armée, un peuple.
6. Les vœux sont souvent absolus, c'est-à-dire ils ne procèdent pas d'une condition qui doit être remplie avant l'accomplissement du vœu. Tel est le cas pour les promesses d'Israël d'obéir aux commandements du Seigneur.



7. Les vœux sont ponctuels ou durables. Ils peuvent en effet promettre une action unique, p. ex. un sacrifice, ou bien ils inaugurent une obligation durable, valable à tout jamais. Tel est encore le cas pour l'engagement d'Israël de garder les commandements de Dieu.

8. Les serments et les vœux ont été pratiqués en Israël depuis les témoignages les plus anciens que nous possédons de la religion d'Israël. Il existait des vœux (et serments) individuels et collectifs. (Pour ces derniers on peut songer aussi aux Rékabites, *Jér* 35!) Ils ont continué à être pratiqués jusqu'à la fin de la période vétéro-testamentaire.

9. Les vœux et les serments, attestés en Israël pendant toute la période de l'Ancien Testament, établissent entre Dieu et son peuple pris comme collectivité une relation d'obligation mutuelle. Or, une telle relation peut être appelée "alliance" en toute rigueur de terme. [193]

10. L'alliance, définie comme un vœu sous foi de serment, participe à la signification religieuse des vœux en général: elle est un hommage rendu à Dieu, une confession de sa seigneurie, une reconnaissance de son pouvoir de salut. Tel est le sens profond de l'alliance conclue entre Dieu et son peuple Israël.

11. Rien n'empêche, somme toute, d'accepter l'idée de l'alliance divine avec Israël comme une notion biblique, impliquée dans les serments et les vœux qu'Israël a pratiqués comme une des expressions privilégiées de sa religion et de sa foi.

12. Quant à l'époque qui vit naître l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël, elle doit se situer avant la fin du VII<sup>e</sup> siècle. Peut-on remonter plus haut? Les passages *Os* 6,7 et 8,1 sont discutés quant à leur authenticité<sup>14</sup>. En *Os* 4,15 Dieu refuse les serments faits par l'invocation de son nom, comme il interdit les fêtes de pèlerinage à Béthel et à Guilgal. Dans ce contexte il pourrait s'agir de serments célébrés liturgiquement, donc de vœux communautaires. Mais ce n'est pas certain. Selon *2 Rois* 11,4 le prêtre Yehoyada fait prendre à des troupes un engagement par serment, autre exemple d'une obligation collective garantie par Dieu lui-même. Le contexte n'est pas celui d'une alliance (ou d'un vœu) au sens deutéronomiste. *1 Rois* 18,10 mentionne un serment imposé à des royaumes et des nations. L'idée d'un engagement d'un peuple sous la foi du serment, donc garanti par Dieu, y est formulée. L'assignation de la date de ce texte est malaisée, mais il peut précéder le VII<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Cf. NICHOLSON, *op. cit.* (n. 1), pp. 179-188.

<sup>15</sup> Martin REHM, *Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar* (Würzburg 1979), pp. 176s., pense à un temps, "in der die Auseinandersetzung zwischen Jahwe und Baal lebendig war, das heisst wohl in der Zeit Ahabs selbst oder seiner ersten Nachfolger."

Le sacrifice d'Elie sur le Mont Carmel est dans sa forme actuelle une confession publique du Dieu d'Israël par l'ensemble du peuple (*1 Rois* 18,30-39). Une confession est une forme de vœu, car elle consiste à reconnaître la suprématie divine du Dieu d'Israël, YHWH, et de cette reconnaissance la soumission à son culte et à ses exigences est inséparable. Sans qu'ici les termes de vœu, de serment ou d'alliance soient employés, la nature de l'événement raconté est celle d'un engagement collectif du peuple à reconnaître YHWH comme Dieu et à rejeter Baal, avec toutes les obligations découlant de cet engagement, pris en présence de Dieu lui-même. Il s'agit ainsi d'une alliance entre Dieu et son peuple, comme d'ailleurs le texte semble le suggérer expressément par la mention [194] des douze tribus au V. 31. Puisque le rédacteur deutéronomiste n'y a pas reconnu une alliance analogue à celle de Josué ou de Josias, la terminologie typique des alliances deutéronomistes manque. Du coup on peut admettre, quoique sans certitude absolue, que la réalité de l'"alliance" ou du "vœu" d'Israël sur le Mont Carmel nous soit transmise par une tradition non-deutéronomiste *plus ancienne*<sup>16</sup>.

Il est frappant qu'en *1 Rois* 18, la confession publique de YHWH comme Dieu est célébrée à l'initiative d'un prophète, d'Elie, et non d'un chef politique comme dans les alliances de Josué et Josias, ou en *1 Rois* 11,4 (où le prêtre remplit de fait le rôle d'un chef politique provisoire) et *1 Rois* 18,10.

L'idée d'une "alliance" entre Dieu et son peuple étant née d'un vœu juré publiquement par le peuple, elle peut remonter à un acte de confession collective telle qu'elle nous est rapportée en *1 Rois* 18, et donc peut-être avant le VIIe siècle.

13. Il est question dans l'Ancien Testament de contrats collectifs entre le roi et son peuple, engagés sous serment (*1 Sam* 11,25; *2 Sam* 3,21; 5,3; *2 Rois* 11,17; cf. *1 Rois* 12; *Jér* 34,8-22), c'est-à-dire avec l'invocation de la garantie divine. Il se peut que, parmi ces notices, il y en ait qui nous transmettent une donnée historique. On peut formuler l'hypothèse que l'alliance entre Dieu et Israël ait été conçue aussi par analogie avec de tels contrats.

14. L'idée d'une *nouvelle alliance* se comprend bien sur l'arrière-fond d'un vœu rompu. Car d'ordinaire les vœux ne sont pas répétitifs, à la manière d'une célébration régulière dans une année ou un cycle d'années liturgiques. Ils sont des actes religieux uniques, répondant à des situations de détresse ou de confession, elles aussi uniques. Une "nouvelle alliance" après rupture de l'ancienne correspondrait ainsi à la rénovation d'un vœu, rendue nécessaire uniquement après profanation du vœu juré.

<sup>16</sup> Cf. REHM, *op. cit.*, pp. 176s. et 183.

Le renouvellement d'un tel vœu implique de la part de l'homme une nouvelle soumission aux exigences de Dieu, et de la part de Dieu le pardon accordé au partenaire humain de la violation du vœu. Ce sont les éléments mentionnés en *Jér* 31,34s.: reconnaissance de Dieu sans restriction par Israël et pardon de ses fautes.

# Les sacrifices d'alliance, Ex XXIV,3-8, dans leur portée narrative et religieuse

Contribution à l'étude de la *berît*  
dans l'Ancien Testament

## 1. Le problème

La recherche exégétique sur l'alliance entre YHWH et son peuple s'applique, on le sait, à trouver l'origine historique de cette idée [482] religieuse. Nombreux sont les exégètes qui reconnaissent dans les traités de suzeraineté assyriens, depuis le milieu du VIII<sup>e</sup> et pendant le VII<sup>e</sup> siècle, le modèle qui aurait inspiré aux créateurs de la théologie du Deutéronome l'idée d'une alliance entre YHWH et son peuple<sup>1</sup>. Quoi qu'il en soit de cette explication génétique, qui n'est pas partagée par tous les auteurs<sup>2</sup>, il reste une autre question, outre celle du modèle inspirateur de départ. C'est la question de savoir quelle est la nature *religieuse* du rapport que l'alliance, la *berît*, exprime entre YHWH et son peuple. En effet, même en faisant dériver l'idée théologique de l'alliance de YHWH avec Israël (et Juda) de la donnée juridique des traités de vassalité, la tâche demeure d'expliquer en quoi l'idée d'alliance change lorsqu'elle est transplantée de son terrain d'origine, le droit politique entre Etats, à un nouveau terrain, celui de la relation entre une divinité et des hommes. Ernst Kutsch, il est vrai, a essayé de définir cette relation à partir surtout de l'étude sémantique du terme *berît*<sup>3</sup>. Mais la Bible nous livre des *réécits* de conclusion d'alliance. On peut s'attendre à ce qu'un tel récit révèle la

---

<sup>1</sup> La bibliographie est abondante. A titre d'exemple récent et représentatif: D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant* (AnBi 21A), Rome, 1978; N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, II (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 12), Stuttgart, 1991, p. 22f.; M. WEINFELD, *berît*, dans ThWAT, 1, cc. 781-808; M. WEINFELD, (*The Book of*) *Deuteronomy*, dans: D.N. FREEDMAN, éd., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, New York, 1992, pp. 168-183, ici pp. 169-171; H.U. STEYMAN, Rec. de L. CANFORA, M. LIVERANI, C. ZACCAGNINI, éd., *I trattati nel mondo antico. Forma, teologia, funzione* (Saggi di storia antica, 2), L'Erma di Bretschneider, 1990, dans *Archiv für Orientforschung* 38-39, 1991-1992, pp. 201-206.

<sup>2</sup> P. ex. E.W. NICHOLSON, *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford, 1986, pp. 56-82. H.D. PREUSS, *Deuteronomium* (Erträge der Forschung, 164), Darmstadt, 1982, pp. 63-74, présente l'état de la question.

<sup>3</sup> E. KUTSCH, dans TRE VII, Art. "*Bund*", pp. 397-403; E. KUTSCH, *Neues Testament – Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert*, Neukirchen-Vluyn, 1978.

nature de l'alliance religieuse ou théologique mieux que l'analyse sémantique d'un mot à l'emploi si diversifié<sup>4</sup>.

Il faut donc tenter de comprendre l'alliance entre YHWH et son peuple aussi sur la base de ce que disent les textes bibliques narratifs à ce sujet. Il s'agira de les étudier ici sans la préoccupation de la provenance historique de cette idée, mais en y cherchant des traits capables d'éclairer ce qu'est l'alliance entre YHWH et Israël. [483]

## 2. Le récit d'alliance d'Ex XXIV,3-8: une conclusion d'alliance avec sacrifices

En Ex XXIV,3-8 il est possible de distinguer, en les isolant, les actes cultuels des v. 4b-6.8<sup>5</sup>. Il me paraît beaucoup moins possible de voir en v. 3 et 7 un doublet<sup>6</sup>. Car les deux versets ont deux fonctions différentes. Nous le verrons. Néanmoins, les actes cultuels ne troublent pas l'ensemble du récit de la conclusion d'alliance, ni par des différences de vocabulaire incompatibles avec le reste du récit, ni par une incompatibilité narrative. Il vaut donc mieux considérer le récit comme unité au plan littéraire<sup>7</sup>.

Il s'agit d'une conclusion d'alliance. Le v. 8 le dit explicitement: "voici le sang de l'alliance que YHWH conclut (ou a conclue) avec vous". Sujet de cette conclusion d'alliance est YHWH quand bien même il n'est pas intervenu dans les événements relatés en Ex XXIV,3-8! Dans ceux-ci les protagonistes sont en effet Moïse, Israël et les jeunes gens qui offrent les sacrifices. Comment YHWH peut-il être désigné par Moïse comme celui qui conclut, activement, l'alliance?

La réponse obvie à cette question vient de la liturgie des v. 4b-6.8, pont entre Moïse et Israël, les acteurs humains, et YHWH, le sujet divin. Ce lien est précisément la fonction de l'action cultuelle. Les sacrifices et la

<sup>4</sup> J. BARR, *Some Semantic Notes on the Covenant*, dans *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag, hrsg. H. DONNER u.a., Göttingen, 1977, pp. 23-38.

<sup>5</sup> L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn, 1969, pp. 190-203; KUTSCH, *Neues Testament*, p. 28. E. ZENGER, *Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk* (FzB 3), Würzburg, 1971, pp. 74-76; E. ZENGER, *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34*, Altenberge, 1982, p. 140.

<sup>6</sup> L. Perlitt, *loc. cit.*; C. Levin, *Der Dekalog am Sinai*, dans VT 35 (1985), pp. 165-191, ici 181s.; cf. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan* (EB), Paris, 1971, p. 416; W.H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose* (Erträge der Forschung, 191), Darmstadt, 1983, pp. 87-90.

<sup>7</sup> NICHOLSON, *God*, pp. 169-172; E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin - New York, 1990, p. 204. A la p. 99, il admet la possibilité d'une rédaction qui cependant ne peut pas être établie avec certitude.

double aspersion du sang entraînent une réponse du côté divin. Cette réponse est la *berît* que conclut YHWH.

Or, cette réponse de YHWH est *certaine*, puisque Moïse peut constater, au v. 8: “voici le sang de l’alliance que YHWH conclut par-là avec vous (ou vient de conclure avec vous)”. C’est la constatation d’un fait qui devient réalité ou qui l’est déjà devenu. Le récit suppose ainsi une action cultuelle qui obtient et garantit la réponse de YHWH. [484]

Cette réponse s’appelle *berît*, alliance, quelle que soit la signification qu’on veuille donner à ce mot ici. Elle est donnée à un double engagement d’Israël. Au v. 3, le peuple s’engage librement à vivre selon les paroles et les sentences (*mišpaṭîm*) que Moïse lui propose au nom de YHWH. Ensuite, au v. 4a, Moïse met par écrit ces paroles et sentences, dans un document appelé “document d’alliance” au v. 7. Le lendemain, il relit ce document à Israël. Cette fois-ci, le peuple approuve la conformité du document avec les paroles de YHWH, entendues la veille, s’engage à s’y soumettre et à réécouter le document à l’avenir (v. 7). La protection concrète de l’engagement pris est ainsi assurée contre l’oubli et contre des déformations volontaires ou involontaires des paroles divines, pour tous les temps à venir.

Il s’agit donc en Ex XXIV,3.7 d’une promesse soigneusement définie et faite à YHWH. Elle a deux fonctions: elle souligne d’abord la liberté, la spontanéité de l’adhésion. Israël le veut lui-même. Il n’agit pas sous contrainte. En second lieu, la promesse librement assumée renforce l’obligation, puisqu’elle a été pleinement voulue, en connaissance de cause. L’obligation n’a pas été imposée contre le gré d’Israël. Or, les promesses sont le seul moyen pour engager la totalité de l’avenir à partir d’un point du présent.

Il reste cependant une question! Quel rapport existe-t-il entre l’acte liturgique et la promesse collective d’Israël en Ex XXIV,3-8, entre le “cultuel” et le “juridique”? L’acte liturgique, aboutissant à l’alliance que YHWH conclut, réalise l’acceptation, la ratification de la promesse d’Israël par YHWH. Celle-ci ne reste pas seulement résolution humaine qui n’affecterait pas YHWH. Celui-ci répond à la promesse. Il l’agrée, comme il agrée les offrandes des *šelamîm* et des holocaustes au v. 5. La *berît* que YHWH conclut signifie que la promesse d’Israël acceptée crée en réponse une relation particulière de YHWH à Israël.

Il va de soi par ailleurs que l’initiative première part de YHWH. Le v. 3 le souligne par sa formulation: “Moïse vint et raconta toutes les paroles de YHWH”. La révélation de YHWH rendait alors possible l’adhésion d’Israël à ces paroles par sa promesse. A l’adhésion d’Israël, exprimée

de façon cultuelle, correspond ensuite l'alliance que YHWH établit avec Israël.

En résumé: la conclusion de l'alliance, selon Ex XXIV,3-8, est préparée par deux démarches d'Israël, sa promesse de suivre les paroles que YHWH lui avait précédemment donné d'entendre, et les rites liturgiques nécessaires pour adresser cette promesse dans la [485] forme requise à YHWH, et elle est conclue par l'agrément de la promesse d'Israël par YHWH. Car une promesse faite à Dieu et agréée par lui établit un rapport nouveau, qualifié par cette promesse, entre Dieu et ceux qui promettent. YHWH, en agréant la promesse, donne sa faveur spéciale à ceux qui, par leur promesse, le reconnaissent comme leur Seigneur et Dieu. Cette reconnaissance fonde la consécration d'Israël, inaugurée par le rite du sang<sup>8</sup>.

### 3. Quatre précisions

1. Il faut noter que Moïse n'intervient pas comme partenaire dans la conclusion de l'alliance. YHWH la conclut avec tout Israël, non avec un représentant d'Israël, chaque Israélite y étant engagé à titre personnel.

2. Le peuple ne prête pas de serment. A la place du serment, il célèbre, par ses représentants, les rites qui assurent l'agrément de la promesse sans qu'il faille une déclaration expresse de YHWH pour autant. Cette réponse positive de YHWH résulte de la liturgie célébrée elle-même, comme c'est le cas pour tout rite accompli selon YHWH.

3. La promesse de faire ce qui est agréable à Dieu est un vœu. Ce n'est pas un vœu conditionnel, mais un vœu absolu. Il exprime l'hommage à Dieu, sa reconnaissance. C'est un vœu collectif, et *comme tel*, il a nécessairement une expression collective, c'est-à-dire une forme liturgique, les sacrifices et le rite de consécration par le sang.

4. La *berît* de YHWH semble inclure deux réalités: la faveur spéciale pour ceux qui lui promettent d'accepter ses paroles pour toujours, et la gravité d'une rupture éventuelle de cet engagement.

### 4. L'alliance d'Ex XXXIV,10.27

La base de l'alliance d'Ex XXXIV,10.27 sont les paroles v. 11-26. Ces commandements reprennent des paroles déjà données en Ex XIII; XX,23-XXIII,33. Ex XXXIV,28b y ajoute le décalogue, Ex XX,2-17<sup>9</sup>. L'obligation n'est pas nouvelle par rapport à celle qu'Israël avait

<sup>8</sup> NICHOLSON, *God*, pp. 172-174.

<sup>9</sup> BLUM, *Studien*, pp. 69-70; W.R.L. Moberly, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOT.SS 22), Sheffield, 1983, pp. 95-101, 133-135, spécialement p. 134.

assumée par sa promesse d'obéissance en Ex XXIV, 3. 7. [486] Par conséquent, Moïse ne la propose plus à l'approbation du peuple. Elle est déjà approuvée.

YHWH conclut ici l'alliance avec Moïse et aussi avec Israël. Pourquoi avec Moïse? L'expression: "car selon ces paroles, je conclus (ou j'ai conclu) avec toi une *berît* et avec Israël" suit immédiatement l'ordre de YHWH: "écris ces paroles" (v. 27). L'interprétation recommandée par ce contexte semble être que la fidélité de Moïse dans la mise par écrit des paroles entendues crée un rapport spécial de faveur entre YHWH et Moïse. La précision, probablement ajoutée, "et avec Israël" donne à ces paroles en outre la nature d'un complément explicitant les paroles de YHWH déjà acceptées par Israël en Ex XXIV,3-8. Pour les narrateurs, elles n'ont pas besoin, en tant que complément, de rites liturgiques de promesse comme les premières en Ex XXIV,3-8.

En conclusion, Ex XXXIV,10.27 relate une alliance de YHWH avec Moïse, sur la base de la notation exacte des paroles de YHWH par Moïse, et une alliance parallèle à celle de YHWH avec Israël en Ex XXIV,3-8. Quant à la première de ces deux alliances, l'obéissance de Moïse entraîne comme réponse de YHWH un lien privilégié de celui-ci avec Moïse. La deuxième complète ou renforce celle d'Ex XXIV,3-8.

##### 5. *Deutéronome et Histoire deutéronomiste: alliances divines sans sacrifices*

Le Deutéronome ne relate pas la conclusion comme telle d'une alliance entre YHWH et Israël. Dans l'introduction deutéronomiste<sup>10</sup> au discours de Moïse sur la loi, Dt V-XXVIII, celui-ci évoque la conclusion de l'alliance à l'Horeb, Dt V,2-3, mais sans la raconter. Ce qui importe seul, c'est la transmission des paroles divines que Moïse doit enseigner à Israël, v. 31 (v. 28), et que le peuple avait promis d'écouter et de pratiquer d'avance, avant même que YHWH eût commencé de les communiquer à Moïse, v. 27 (v. 24).

Dt IX-X<sup>11</sup> ne rapportent pas davantage l'équivalent d'Ex XXXIV,10.27. Quant à Dt XXXI,9.24-26, un texte deutéronomiste lui aussi<sup>12</sup>, nous y apprenons la mise par écrit de la loi, proclamée à [487] l'Horeb, mais bien plus tard, avant la mort de Moïse, lorsqu'il avait atteint 120 ans, Dt XXXI,2, donc 40 ans après la révélation de l'Horeb, Dt I,3.46; II,4. Aussi bien ce document écrit de la loi n'a-t-il pas de rapport direct avec la

<sup>10</sup> N. LOHFINK, *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer* (OBO 111), Freiburg/Schweiz – Göttingen, 1991, p. 104.

<sup>11</sup> LOHFINK, *Väter*, p. 104.

<sup>12</sup> LOHFINK, *Väter*, p. 104.



conclusion de l'alliance à l'Horeb. Il ne s'appelle pas, comme le document d'Ex XXIV,7, "livre de l'alliance", mais "livre de la loi", v. 26. Il est déposé près de l'arche d'alliance, mentionnée trois fois, v. 9.25.26, et contenant les tables écrites par Dieu, Dt X,2-5. Il sert deux buts: la loi y sera publiquement lue, tous les sept ans, au sanctuaire choisi par YHWH, à tout le peuple réuni pour la fête de pèlerinage des tabernacles, v. 10-13, et le document permettra de prouver, par son témoignage, les futures infidélités d'Israël qui viendront certainement, v. 26-29. En un mot, ce document représentera Moïse après sa disparition. Il n'est pas raconté comment l'alliance fut conclue au pays de Moab, selon Dt XXVIII,69-XXIX,28. Car l'expression singulière en Dt XXIX,11 n'est pas un récit. Peut-être est-ce une allusion à des récits d'alliance comme Gen XV,7-21 ou Jér XXXIV,7-22. Mais ce n'est pas sûr. En revanche, XXIX,26 mentionne le document de cette alliance, le "livre", tandis que l'expression "livre de la loi" (*sepher ha-tôrâ*) figure en XXXI,26.

Les alliances de Jos XXIV, 2 R XI,17 et 2 R XXIII,1-3 se conforment bien à ces données du Deutéronome. Il n'y est nulle part question d'un rite particulier, mais en revanche l'obligation assumée est énergiquement soulignée, Jos XXIV,16.18.21-24; 2 R XXIII,1-2. En 2 R XI, v. 18 suggère l'application immédiate de la loi de YHWH. Jos XXIV et 2 R XXIII connaissent le document écrit correspondant à l'alliance. En Jos XXIV,26, Josué écrit les promesses d'Israël après la conclusion de l'alliance dans "le livre de la loi de Dieu" (*sepher ha-tôrât 'elohîm*). Celui-ci contient ainsi les paroles décrites précédemment au v. 25 par "coutume et droit" (*hôq û-mišpat*). En 2 R XXIII, le livre appelé "livre de l'alliance" (*sepher ha-berît*), v. 2, préexistait à l'alliance. Celle-ci était l'adoption de ce livre, découvert au temple, avec force de loi. C'était sa promulgation comme loi pour le royaume.

Jos XXIV souligne la liberté qu'Israël a et l'insistance qu'il met pour s'obliger au service de YHWH, malgré l'avertissement de Josué que la tentation de devenir infidèle à un tel engagement sera un danger réel, v. 19-20.22. Cette vision pessimiste sur l'avenir rapproche Josué, en fin de carrière, de Moïse à la fin de sa vie, Dt XXXI,24-29. Josué et Moïse se préoccupent tous les deux du témoignage qui [488] établira la preuve indiscutable de l'infidélité qui ne saurait manquer, Jos XXIV,22.26-27; Dt XXXI,21.26-29.

En résumé, dans le Deutéronome et dans les textes deutéronomistes la conclusion de l'alliance est l'acceptation des paroles de YHWH comme loi. Tous les textes montrent Israël avide de s'y soumettre (Dt V; XXXI; Jos XXIV; 2 R XI,17-18; 2 R XXIII,3). La raison en est sans doute la

grâce de YHWH manifestée en ses promesses d'être le Dieu d'Israël, qui se trouvent dans les paroles divines d'alliance (Dt XXVI,17 – la déclaration de Dieu contient une promesse et une exigence!). L'alliance est accomplie par l'obligation assumée du peuple. La promesse d'Israël devant témoins et devant Dieu constitue l'alliance. Celle-ci est un engagement en paroles, sans solennité liturgique. Cet engagement se présente comme un *serment*. La présence des témoins et l'importance des preuves le soulignent.

#### 6. Exode XIX,3-8

Cette alliance anticipe la conclusion d'alliance d'Ex XXIV. Elle fait partie d'une sorte de récit dans le récit; elle anticipe comme un titre ou un "signal" la conclusion de l'alliance racontée en Ex XXIV,3-8<sup>13</sup>.

#### 7. Jérémie XXXIV,8-22 et Ezéchiel XVII,13-19

Dans ces deux passages, la conclusion de l'alliance n'est pas décrite dans son déroulement. Celle-ci ne concerne pas l'ensemble de la loi révélée à la montagne de Dieu, aux origines d'Israël. En Jér XXXIV, l'objet de l'alliance est un point particulier de cette loi, la libération obligatoire des esclaves hébreux, hommes et femmes, après six ans de service, selon Dt XV,12. En Ez XVII, l'alliance est un contrat de vassalité entre Nabuchodonosor et Sédécias, juré au nom de YHWH qui devient ainsi garant de ce contrat. C'est pourquoi YHWH l'appelle "mon alliance", v. 19. En Jér XXXIV,18-19 TM un rite de passage est évoqué, semblable à celui qui est présupposé en Gen XV,9-10.17. Le texte n'est qu'une allusion; les détails ne ressortent pas avec netteté<sup>14</sup>. [489]

Il s'agit de deux alliances attribuées à YHWH. Mais elles se distinguent de celles de l'Exode et du Deutéronome. YHWH n'est pas destinataire de la promesse, mais garant d'une obligation contractée à l'égard de bénéficiaires humains. En outre, ni Jérémie ni Ezéchiel ne mentionnent l'offrande de sacrifices pour conclure ces alliances. Celles-ci s'identifient aux serments qui scellent l'obligation en la plaçant sous la haute protection de YHWH.

<sup>13</sup> BLUM, *Studien*, pp. 92, 98.

<sup>14</sup> A. Schenker, *Geremia 34,8-22: una 'seisachtheia' o una messa in pratica della legge della liberazione degli schiavi?*, *Riv. Biblica* 41 (1993) 453-458, dans ce volume dans le texte allemand: *Die Freilassung der hebräischen Sklaven nach Dtn 15,12 und Jer 34,8-22*, pp. 149-156.

### 8. Les sacrifices et l'alliance en Ex XXIV dans le contexte du récit de l'Exode

La seule conclusion d'alliance accompagnée de sacrifices est finalement celle d'Ex XXIV. Ce fait singulier ne semble pas avoir attiré l'attention de l'exégèse.

L'explication la plus obvie de cette singularité est peut-être la suivante: Les Israélites doivent aller dans le désert à la montagne de Dieu pour y sacrifier. Ce devoir est un *leitmotiv* d'Ex I-XV. Il apparaît dès la première objection de Moïse, Ex III,12, sous la forme: "vous servirez Dieu sur cette montagne". En III,18, répété littéralement en V,3, nous trouvons la formule: "puissions-nous aller, je t'en prie, un chemin de trois jours dans le désert afin d'y sacrifier à YHWH, notre Dieu". Dans les deux passages, la demande de permission des Israélites est précédée par l'affirmation: "YHWH, le Dieu des Hébreux (en V,3: "le Dieu des Hébreux") nous a rencontrés". Elle donne à la demande des Israélites l'autorité contraignante du commandement divin. En Ex V,3, les Israélites motivent cet ordre divin en disant: "de peur qu'il ne nous frappe par la peste ou par le glaive". (Cette finalité peut être la préparation narrative d'Ex XV,26 et XVII,8-13.)

L'obligation d'un pèlerinage pour YHWH au désert (*hgg*) apparaît en V,1 et X,9 (*hag*). Le culte ('*bd*) dans le désert figure en plus de III,12 en VII,16.26; VIII,16; IX,1.13; X,3.7.11.24.26; XII,31. Le verbe "sacrifier" (*zbh*) se trouve, en plus de III,18; V,3 en VIII,4.21.22.23.24.25. En X,25 les sacrifices *šelamîm* et '*ôlôt* sont mentionnés.

La nécessité d'emmener le bétail, petit et grand, dans le désert est fondée par ce sacrifice qui va être révélé à Israël lorsqu'il sera arrivé dans le désert, à la montagne de Dieu, VIII,21-26. Ce dernier texte identifie "servir" ('*bd*) et "sacrifier" (*zbh*) expressément.

L'obligation de ce sacrifice est préparée dès Ex III,1.5. La découverte de la montagne de Dieu, v. 1, et d'un lieu saint, entraîne [490] le culte qui doit y être offert<sup>15</sup>. Gen XXVIII,16-22; Jug VI,18-24; XIII,15-23 le montrent. Ex III,12 constituera l'ordre de YHWH de célébrer la liturgie ici, dans ce lieu saint.

Or, cette annonce répétée avec tant d'insistance, dans différentes couches littéraires, semble, à première vue, ne se réaliser nulle part. Cela surprend. On attendrait un récit relatant l'accomplissement de ce sacrifice. (XVIII,12 ne peut être cet accomplissement! Il n'y est pas question de "sacrifier".)

<sup>15</sup> H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, Göttingen, 1913, pp. 21-39.

Or, le Code de l'alliance commence par la prescription sur l'autel et les sacrifices, suivie de la promesse de bénédiction rattachée à ces sacrifices, Ex XX,24-26. C'est immédiatement après cette législation qu'Israël offre ses premiers sacrifices. Car il faut noter qu'Israël ne sacrifie jamais au désert, avant Ex XXIV,3-8. Le sacrifice pascal a lieu en Egypte, Ex XII,29-36. Il ne peut correspondre au culte à célébrer au désert par ordre de YHWH, en dehors de l'Egypte, depuis Ex III,12. Les premiers sacrifices qu'Israël peut offrir effectivement sont les sacrifices en Ex XXIV,3-8! Il paraît très vraisemblable qu'Ex XXIV,3-8 représente l'accomplissement de l'ordre divin, dans la rédaction finale de l'Exode, mais probablement déjà plus tôt, dans des couches plus anciennes<sup>16</sup>.

Une autre section d'Ex I-XXIV, difficile pour l'exégèse depuis toujours, s'expliquerait bien dans cette perspective. Il s'agit d'Ex XIX,20-25. Au v. 21, YHWH interdit au peuple de monter au sommet, tandis qu'au v. 22 les prêtres doivent se sanctifier. Au v. 24, le texte finit par interdire et au peuple et aux prêtres d'y monter! Cette section explique donc pourquoi, contrairement à la formulation d'Ex III,12: "sur cette montagne" (*‘al ha-hâr ha-zèh*), le sacrifice d'Ex XXIV,3-8 n'a pas lieu *sur* la montagne, au lieu saint, Ex III,5, mais à son pied, et aussi pourquoi le peuple et les prêtres, en XIX,20-25, veulent monter sur la montagne, et pourquoi les prêtres doivent se [491] sanctifier néanmoins, en dépit de cette interdiction qu'ils reçoivent, pour se préparer à leur office d'offrande de sacrifices qu'ils vont offrir *au pied* de la montagne. Mais le lieu saint sur la montagne est évoqué en Ex XXIV,9-11! La mention des prêtres au v. 22 pourrait avoir la fonction de qualifier de prêtres, par anticipation, les jeunes gens de XXIV,5 chargés d'offrir les sacrifices.

En conclusion: le sacrifice de l'alliance, rapporté en Ex XXIV,4-8, est l'accomplissement de l'ordre divin, donné à Israël par l'intermédiaire de Moïse, répété plusieurs fois en Ex III-XV, d'aller sacrifier et servir YHWH "sur cette montagne". Pharaon doit laisser partir les Hébreux pour cette raison. Arrivé à la montagne dans le désert, Israël apprend que le lieu du sacrifice ne sera pas le sommet de la montagne, mais son bas, Ex XIX,20-22; XXIV,4, alors que le lieu saint où YHWH se rend présent

<sup>16</sup> BLUM, *Studien*, p. 99. – Dans l'exégèse du livre de l'Exode, nous n'avons trouvé aucune observation de ce lien narratif existant entre l'ordre divin d'offrir des sacrifices au désert et d'y servir YHWH, donné à partir d'Ex III,12, et son accomplissement par les sacrifices d'Ex XXIV,4-8. Du point de vue narratif, il serait pourtant surprenant qu'un récit relate avec insistance un ordre sans en rapporter l'accomplissement! P. WEIMAR, *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5* (OBO 32), Freiburg/Schweiz – Göttingen, 1980, pp. 343s. interprète le service demandé par YHWH en Ex III,12 comme obéissance à YHWH et observance de l'alliance. Il établit ainsi le lien narratif entre l'ordre et son accomplissement. Mais il ne tient pas compte de l'identité entre "servir" et "sacrifier" dans le lieu saint.

se situe sur le sommet, XXIV,1-2.9-11. Dans cette perspective, l'alliance est pour Israël une célébration liturgique (servir YHWH, sacrifice) ordonnée par YHWH avant l'Exode. Elle est le signe de la vérité de ce que Moïse avait dit. Si Moïse dit à présent les paroles et les *mišpaṭim* de YHWH, elles sont véridiques, puisque le signe promis s'est accompli. Israël reconnaît ainsi la souveraineté de YHWH par un acte d'obéissance et une promesse de soumission à tout jamais. La célébration cultuelle à la montagne lie exode et conclusion d'alliance. La théophanie sur la montagne devant Moïse, Aaron et les 70 anciens en Ex XXIV,9-11 établit un parallèle avec la théophanie au même endroit devant Moïse en Ex III,1-6. Ces deux théophanies forment le point de départ et le point d'aboutissement, signe, Ex III,12, et accomplissement du signe. En outre, elles soulignent le trait narratif propre à l'Exode: YHWH ne se donne jamais à voir à tout le peuple, Ex XX,18-21, mais seulement à ses représentants et médiateurs (Moïse, les anciens)<sup>17</sup>.

Une seule difficulté est posée par la mention de la marche de trois jours, Ex III,18; V,3; VIII,23, pour arriver au lieu où ils sacrifieront à YHWH. En fait, les Israélites ont besoin, selon Ex XIX,1-2, de trois mois pour arriver à la montagne de Dieu. Quelle est la fonction narrative de la marche des trois jours dans le désert? Selon VIII,21-23, la distance des trois jours de marche est nécessaire |492| pour sortir du territoire égyptien. Et le narrateur d'Ex XIII,17-18.20 et de XIV,2.9 rapporte la route anormale que les Israélites empruntèrent sur l'ordre du Seigneur. Le récit actuel distingue ainsi entre la distance normale des trois jours et le chemin effectif parcouru par les enfants d'Israël pour quitter l'Égypte et rejoindre le lieu saint découvert par Moïse en Ex III,1-6.

## 9. Conclusion

La *berît* de YHWH d'Ex XXIV,3-8 est la seule qui soit déclarée après l'offrande de sacrifices *šelamîm* et *ʿôlôt*. Sur le plan *narratif*, ces sacrifices s'expliquent comme l'accomplissement de l'ordre divin donné dès Ex III,12 de servir YHWH dans le lieu où il s'est donné à voir à Moïse.

La signification *cultuelle*, sur le plan de l'interprétation religieuse, résulte de la place de ces sacrifices après la promesse collective d'Israël de vouloir vivre à tout jamais selon les paroles et "jugements" (Ex XXIV,3) de YHWH. Cet engagement est exprimé liturgiquement, et agréé par YHWH.

<sup>17</sup> J.L. SKA, *Récit et récit métadiégétique en Ex 1-15. Remarques critiques et essai d'interprétation de Ex 3,16-22*, dans *Le Pentateuque*, Débats et recherches, éd. Association catholique française pour l'étude de la Bible, Paris, 1992, pp. 135-171, ici pp. 148-150. Cette importante étude des structures narratives du livre de l'Exode a suggéré quelques-unes des recherches aboutissant à cet article.

Le terme qui exprime son agrément, en Ex XXIV,8, est la *berît* que YHWH conclut.

Une promesse faite à un dieu, dans un cadre cultuel, s'appelle, dans la science des religions, vœu<sup>18</sup>. Il s'agit d'un vœu collectif et absolu, c'est-à-dire fait sans condition<sup>19</sup>. L'agrément de ce vœu par YHWH s'appelle en Ex XXIV,8 une *berît* conclue par YHWH. La signification de *berît* est ici la relation de faveur de YHWH avec Israël, établie en réponse à la promesse inconditionnelle de celui-ci. L'aspersion du sang, signifiant la consécration, en Ex XXIV,6-8, inaugure cette relation que déclare le v. 8: "voici le sang de la *berît* que YHWH conclut ainsi avec vous". [493]

Dans les autres passages de l'Ancien Testament mentionnant la *berît* que YHWH conclut avec son peuple ou ses représentants, notamment dans le Deutéronome et dans la littérature deutéronomiste, nous ne trouvons pas de rites liturgiques accompagnant la promesse. La promesse est faite en paroles, *devant YHWH* (Dt IV,10-14; V,2-4; XXVIII,69 et XXIX,9-14; Jos XXIV,1.25-27; 2 R XI,4.7.12.17; XXIII,3; Jér XXXIV,15.18). Un engagement pris devant un dieu est un serment.

Il est de la nature du serment que les dieux invoqués écoutent effectivement l'engagement pris devant eux. En dehors de ce présupposé, les serments n'auraient ni sens ni efficacité<sup>20</sup>. Autrement dit, les serments entraînent comme *conséquence nécessaire* l'engagement des dieux invoqués comme garants.

<sup>18</sup> G. LANCZKOWSKI, *Gelübde I. Religionsgeschichtlich*, dans TRE, XII, 1984, pp. 300-302; O. KAISER, *nāḡar*, dans ThWAT, V, cc. 261-274.

<sup>19</sup> Souvent, le vœu est défini comme promesse conditionnelle. C'est la thèse explicite de T.W. CARTLEDGE, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOT.SS 147), Sheffield, 1992, la dernière monographie sur le sujet. Mais cet auteur n'a pas étudié les vœux dans l'ensemble de l'histoire des religions, où les vœux inconditionnels sont bien attestés. (Un exemple connu et souvent cité sont les vœux monastiques pratiqués jusqu'à nos jours.) En outre, CARTLEDGE se limite trop à l'étude du mot *ndr* sans étudier la réalité des vœux en dehors de ce terme. C.A. KELLER, *ndr geloben*, dans THAT, II, München-Zürich, cc. 39-43, ici c. 40, admet, pour l'A.T., des vœux inconditionnels, avec renvoi à J. PEDERSEN, *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg, 1914, pp. 119-127 (spécialement pour le vœu inconditionnel pp. 122-123). De même KAISER, *op. cit.*, c. 263 les mentionne. Dans l'A.T., Jon I,6 prouve l'existence du vœu d'action de grâce, un vœu qui n'est pas fait dans la détresse, mais après en être sorti, et par lequel on s'oblige à rendre grâce, cf. A. SCHENKER, *Gelübde im Alten Testament. Unbeachtete Aspekte*, dans VT 29, 1989, pp. 87-91, dans ce volume p. 28-32. Ce vœu est inconditionnel.

<sup>20</sup> J.D. BERLINERBLAU, *The Israelite Vow and the So-Called "popular Religion": a Socio-logical and Philological Investigation* (Diss.), U.M.I. Dissertation service, Ann Arbor, MI, 1991, pp. 277-290, montre bien que les vœux (tout comme les serments) impliquent nécessairement que les dieux écoutent. Tous les témoignages sur les vœux dans l'Orient Ancien reflètent cette conviction. Théologiquement, cela est important. La disposition à l'écoute (expression de la grâce!) chez les dieux *précède* la prière votive des hommes (i.e. l'œuvre humaine) et la suscite!

La promesse faite par des hommes devant YHWH lie par conséquent ceux-ci et celui-là. C'est pourquoi YHWH peut être le sujet de la conclusion de la *berît*, p. ex. en Dt V,2-3; XXIX,11. Mais les hommes peuvent être sujet également, p. ex. en Jos XXIV,25; 2 R XI,17; XXIII,3; Jér XXXIV,15.18.

La *berît* entre YHWH et des hommes présuppose donc toujours une promesse des hommes faite à YHWH et devant lui, à laquelle celui-ci répond par une nouvelle relation de faveur suscitée par l'engagement israélite. *Berît* peut désigner à la fois cette réponse de YHWH (Ex XXIV,8) ou la promesse des hommes.

Puisqu'une promesse faite à un dieu et devant lui est un hommage rendu à celui-ci et, en milieu polythéiste, une confession de lui devant les témoins et les partenaires, de telles promesses sont des actes religieux, agréables aux dieux. C'est pourquoi ceux-ci agréent vœux et serments et y répondent par leur faveur!<sup>21</sup> Ce n'est pas que, dans [494] cette conception, l'initiative partirait des hommes. En aimant recevoir l'hommage des promesses et des serments, les dieux montrent leur proximité aux besoins et affaires des hommes! Ils s'y intéressent avec bonté<sup>22</sup>. C'est pourquoi ils sont disposés à prêter leur écoute et leur secours aux hommes qui ne s'en sortent pas seuls dans leurs problèmes et dans les changements qui menacent sans cesse les engagements humains.

Telle est l'image précieuse de YHWH impliquée dans la *berît* entre lui et son peuple. Cette *berît* s'intègre bien dans la conception religieuse plus générale d'un dieu honoré par les vœux et serments. Car les hommes ont besoin de lui pour obtenir de lui les secours et garanties indispensables à la vie, et le dieu est tout prêt, par humanité et bonté, à se laisser ainsi lier par les hommes. Ces conceptions spécifiquement religieuses, attestées dans de très nombreuses religions, donnent une excellente intelligence de

<sup>21</sup> Les serments sont essentiellement des actes *religieux*, comme Dt VI,13 le montre, après le passage du *shema*<sup>c</sup>, en un contexte prominent. Craindre YHWH, le servir, prêter serment en son nom: cette triple activité résume l'essentiel du devoir religieux d'Israël! Le serment, prêté au nom d'un dieu, possède trois dimensions religieuses: il est l'invocation du dieu pour qu'il résolve un problème social d'importance vitale, insoluble sans cette invocation (la vérité des paroles et la permanence des obligations humaines); il est un hommage rendu à ce dieu, reconnu dans sa puissance et dans sa volonté d'aider les hommes; il est une confession de ce dieu devant les hommes, partenaires et témoins du serment. Les vœux partagent ces trois dimensions avec les serments.

<sup>22</sup> A force d'insister sur le *do ut des* du vœu, on risque d'oublier ce présupposé essentiel aux vœux qu'est l'inclination gracieuse préalable des dieux à entrer dans les demandes et besoins des hommes! Faute de quoi l'interprétation des vœux deviendra unilatérale. F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, 5e éd., München, 1923, 78-80, BERLINERBLAU, *Israelite Vow*, CARTLEDGE, *Vows*, n'ont pas échappé à ce danger.

l'alliance de YHWH avec des hommes, peut-être mieux que les catégories juridico-politiques des traités assyriens ou autres. Ceux-ci ont peut-être prêté, sur un plan formel, des éléments de formulation aux serments exprimant la *berît* entre YHWH et Israël. Mais la notion de cette *berît* est une réalisation originale de la catégorie religieuse spécifique des vœux et des serments, et celle-ci en est donc probablement l'origine, la matrice.



# **Drei Mosaiksteinchen**

## **"Königreich von Priestern", "und ihre Kinder gingen weg", "wir tun und wir hören"**

### **(Ex 19,6; 21,22; 24,7)**

Die folgenden drei kleinen Untersuchungen wollen zur Klärung von drei schwierigen und umstrittenen Stellen im Buche Exodus beitragen.<sup>1</sup>

#### **I**

### **"Königreich von Priestern" (Ex 19,6)**

#### *1. Vergleich zwischen Ex 19,3-8 und 24,3-8*

Neue Untersuchungen<sup>2</sup> heben die Verwandtschaft dieser Perikope<sup>3</sup> mit Ex 24,3-8 hervor. Es ist aber nicht nur eine Verwandtschaft festzustellen. Es gibt auch Unterschiede. Die drei hauptsächlichsten Differenzen sind folgende:

a. Ex 19 handelt von Israel unter allen Völkern der Erde (V. 5), während in Ex 24 Menschheit und Welt ausgeklammert sind.

b. Ex 19 ist reines Wortgeschehen, das aus zwei im Wortlaut angeführten Reden (V. 3-6 spricht JHWH, V. 8 das ganze Volk) und aus zwei referierten Reden Moses zu den Ältesten (V. 7) und zu JHWH (V. 8) besteht. Demgegenüber berichtet Ex 24 Reden im Wortlaut (V. 3 und 7 spricht das Volk, V. 8 Mose) und im Referat (V. 3 und 7), aber auch Handlungsanweisungen, die Mose erteilt (V. 5) und die ausgeführt werden, sowie Moses Handlungen (Niederschrift, Bau eines Altares, Errichtung von Mazzeben, Blutriten).

c. Die Heiligkeit des Volkes beruht in Ex 19,6 auf der Annahme und Bewahrung der *ברירה*, während sie in Ex 24,8 durch die lustrierende oder Weihende Besprengung durch das Blut zustandekommt. [368]

---

<sup>1</sup> Diese drei Untersuchungen verdanken vieles den Diskussionen mit Kollegen und Kolleginnen bes. im französischsprachigen Seminar und bei andern Gelegenheiten während des 44. Colloquium Biblicum in Löwen.

<sup>2</sup> J.-L. Ska, *Ex 19,3-8 et les parénèses deutéronomiques*, in: G. Braulik, W. Gross, S. McEvenue, Hrsg., *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. Für Norbert Lohfink SJ, Freiburg i. Br. 1993, S. 307-314, der sich auf E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin 1990, S. 51-52 bezieht. Ferner B. Renaud, *La théophanie du Sinaï. Ex 19-24. Exégèse et théologie*, CRB 30, Paris 1991, S. 42-43. In beiden Werken Lit.!

<sup>3</sup> Im folgenden bezeichnet "Ex 19" die Perikope Ex 19,3-8, "Ex 24" den Abschnitt Ex 24,3-8.

## 2. Erwählung durch Offenbarung von JHWHs Wort und durch dessen Bewahrung

In Ex 19 steht JHWH in einem Verhältnis sowohl zu Israel als auch zu den Völkern der Erde. Wenn Israel auf JHWHs Stimme hört und seinen Bund bewahrt, wird es zu einem besonderen Volk unter allen Nationen der Menschheit werden. Es ist somit JHWHs *Wort*, das das Haus Jakobs zu einem besonderen, "heiligen Volk" macht, d.h. ihm eine Weihe verleiht! Das heiligende, aussondernde, Weihende Element ist hier das von Israel angenommene Wort JHWHs (V. 8).<sup>4</sup>

In Ex 24 macht sich Israel dieses Wort ebenfalls durch ein doppeltes Gehorsamsgelübde oder -bekenntnis<sup>5</sup> zu eigen, aber es ist das ausgesprengte Blut der Opfer, das das Volk weihet, und diese Weihe wird nicht in Bezug zu den anderen Völkern der Welt gesetzt.

JHWHs Wort als das Besondere, das Israel von allen anderen Völkern auszeichnet, abhebt und weihet, erscheint im A.T. in folgenden sachlichen Parallelen: Dt 26,18f.; Am 3,1-2; Ps 147,19-20; Mi 4,5; Jes 2,5. Oft wird auch auf Dt 4,6.8 verwiesen. Dt 4 vergleicht jedoch die Weisheit (V. 6) und die Gerechtigkeit (V. 8) der Weisungen JHWHs, die unter den Nationen der Menschheit nicht ihresgleichen haben. Die genannten Stellen im Deuteronomium, bei Amos, Ps 147, Micha und Jesaja gehen darüber hinaus. Sie behalten JHWHs Wort überhaupt für Israel vor. Nur dieses Volk hat JHWHs Worte zu hören bekommen, um sie sich anzueignen.

Dt 26,18f. verbindet Israels Erwählung (עם סגולה) mit dem Bewahren der Gebote (ולשמר כל מצותיו) in der Perspektive der Völkerwelt, in deren Kreis es ein heiliges Volk (עם קדוש) ist. Dt 26,18f. ist mit Dt 28,9f. und Ex 19 die Stelle, wo die Bewahrung von JHWHs Wort aus Israel ein heiliges Volk macht.

Am 3,1f. hebt JHWHs ausschliessliche Zuwendung unter allen Nationen der Welt allein zu Israel hervor. Da Israel aber Schuld auf sich lud, wird es besonders strenge Rechenschaft darüber ablegen müssen. In der Formulierung "Schuld" ist JHWHs Weisung impliziert, denn Schuld bedeutet ein Handeln, das dessen ausdrücklichem bekanntgegebenem Willen widerspricht. So wird gleichzeitig der Sinn der Wendung klar: "nur euch habe ich gekannt aus allen Familien des Erdbodens" (V. 2). [369] Sie bedeutet: nur euch habe ich meine Weisung und mein Wollen anver-

<sup>4</sup> Diese Idee ist ebenfalls in Dt 28,9f. ausgesprochen: Israel bewahrt JHWHs Wort und ist dadurch aus allen Völkern der Erde auserwählt und JHWH heilig.

<sup>5</sup> A. SCHENKER, *Les sacrifices d'alliance, Ex XXIV,3-8, dans leur portée narrative et religieuse. Contribution à l'étude de la berît dans l'Ancien Testament*, in: RB 101 (1994) 481-494, bes. S. 483-485, 492, in diesem Band S. 67-88, bes. S. 77-79, 85-86.

traut; nur mit euch habe ich geredet, während ich die anderen Völker "nicht gekannt", d.h. nicht angesprochen habe.

Ps 147 verneint *expressis verbis* eine Offenbarung von JHWHs Wort an alle anderen Völker.

Mi 4,5 setzt die Völker, die nur den Namen ihrer Götter kennen, Israel entgegen, das allein im Namen JHWHs wandelt. Das "Wandeln im Namen" impliziert wiederum eine Lebensweise, eine Lebensausrichtung. Israel allein ("wir") kennt den Namen JHWHs und befolgt seine Weisungen.

Jes 2,5 führt das *Haus Jakobs* im Imperativ ein (das "Haus Jakobs" wird im ganzen Pentateuch übrigens nur in Gen 46,27; Ex 19,3 genannt!): "Haus Jakobs, geht, lasst uns gehen (oder wandeln) im Licht JHWHs!" Neben dem Wandeln, das auf die von JHWH gebotene Lebensausrichtung anspielt, besteht ein phonetischer Anklang an *Tora* (die in Jes 2,3 als Nomen und im dazugehörigen Verb erscheint) im Begriff des Lichtes (אור). Der Zusammenhang Jes 2,2-4 setzt auch für V. 5 den Bezug zwischen Jakobs Haus und allen Völkern voraus. Dasselbe gilt für Mi 4,2-4.

An allen Stellen, Deuteronomium, Amos, Ps 147, Micha, Jesaja hat Jakob oder das Haus Jakobs oder Israel den Vorzug vor allen anderen Völkern der Menschheit, allein die Worte, den Namen oder die Weisung JHWHs zu hören und zu bewahren. Dies macht die Differenz zwischen Israel und der übrigen Menschheit aus! Dieselbe Differenz hebt auch in Ex 19,3-8 Israel aus den Völkern der ganzen Erde heraus.

### 3. Die wesentliche Differenz: Offenbarung, nicht Rettung

Ex 19 kennt jedoch einen weiteren Unterschied zwischen Israel und den anderen Völkern. Das sagt JHWH gleich zu Beginn (V. 4). JHWH hat Ägypten geschlagen, um Israel zu retten. Die Machtentfaltung JHWHs gegen ein Volk zugunsten Israels macht aus diesem ein besonderes Volk. Diesen Unterschied unterstreichen parallele Texte wie Ex 34,10<sup>6</sup> und Dt 4,32-34. Aber dadurch ist Israel noch nicht als besonderes Volk JHWHs konstituiert! Erst "wenn ihr auf meine Stimme eingehend hört [370] und meinen Bund bewahrt, werdet ihr zu meinem Schatz aus allen Völkern werden" (19,5).

Nicht die wunderbare Errettung Israels durch JHWH, sondern die Mitteilung seines Wortes, das Israel sich aneignet, schafft somit die Differenz zwischen Israel und den Völkern!

<sup>6</sup> Die Perspektive der beiden Texte weist in ähnliche Richtung, wie die vielen gemeinsamen Wendungen zeigen: ihr habt gesehen (19,4) – das ganze Volk wird sehen (was JHWH tat, tun wird); das ganze Volk (19,4); alle Völker (19,5); die ganze Erde (19,5). In beiden Texten geschieht ein Heilshandeln JHWHs an Israel in universalem Raum.

#### 4. Die Differenz zwischen Israel, Kusch, Philistern und Aram nach dem Propheten Amos: eine Analogie

Nach Am 9,7 besteht kein Unterschied zwischen Israel und den anderen Völkern, repräsentiert durch Kusch, Philister und Aram. Denn JHWH hat nicht nur Israel aus Ägypten heraufgeführt, sondern auch die Philister aus Kaphtor und Aram aus Kir. Aber JHWH hat Israel allein unter allen Völkern der Welt "erkannt" (Am 3,2).

Besteht ein Widerspruch zwischen beiden Stellen? Obschon JHWH alle Völker leitet und rettet (Rettung ist in der "Heraufführung", Am 9,7, wohl impliziert), so hat er doch nur Israel angesprochen ("gekannt"). Die Differenz liegt nicht in der Führung und Rettung (diese empfangen alle Völker), sondern in der Mitteilung und Aneignung von JHWHs Wort (diese ist Israel vorbehalten). Erst diese macht die eigentliche Differenz aus.

Ex 19,3-8 erscheint so gesehen als Vermittlung der beiden Amos-Worte! Mi 4,2-4 und Jes 2,2-4 machen die Völker der Welt zu Hörern von JHWHs Wort "am Ende der Tage". Dies impliziert, wie Mi 4,5 und Jes 2,5 auch klarlegen, dass dies *jetzt* noch nicht so ist und Israel sich dadurch von der Menschheit unterscheidet, dass ihm allein JHWHs Weisung zu hören gegeben wurde.

#### 5. "Königreich von Priestern und heiliges Volk" (Ex 19,6)

Da die Kerndifferenz zwischen Israel und den übrigen Völkern auf JHWHs ergangener und von Israel angenommener Weisung beruht, fällt von ihr Licht auf die Bedeutung der beiden Israel als Verheissung verliehenen Titel: es sei ein "Königreich von Priestern" und ein "heiliges Volk"<sup>7</sup>.

Das von מַמְלָכָה im *Status constructus* regierte Nomen bezeichnet mit Sicherheit in 22 von 25 Vorkommen den Herrscher, der über das [371] *Königreich* regiert oder die *Königsherrschaft* ausübt. Es bleiben drei Stellen, wo dies nicht klar oder nicht der Fall ist: in Ex 19,6 ist diese Bedeutung für "Priester" möglich, aber die Bedeutung dieser Stelle ist ja hier eben zu eruieren; in Mi 4,8 bedeutet מַמְלָכָה Königsherrschaft und ist wohl absolut, nicht als *Status constructus* gebraucht;<sup>8</sup> in 1 Sam 24,21(20)

<sup>7</sup> Die gründlichsten Untersuchungen dieser beiden Ausdrücke finden sich bei E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse* (Neutestamentliche Abhandlungen, N.F. 7), Münster i. Westf., 1972, S. 78-112 und bei G. BARBIERO, *MAMLEKET KOH<sup>A</sup>NIM (Es 19,6a): i sacerdoti al potere?* in: *RivBib* 37 (1989) 427-445 (Lit.!).

<sup>8</sup> Die Möglichkeit, מַמְלָכָה als absolutes Nomen zu verstehen, erklärt wohl die absolute Wiedergabe des Wortes in Ex 19,6 in LXX, Theodotion, Symmachus, siehe dazu

bedeutet מַמְלַכַּת יִשְׂרָאֵל die *Königsherrschaft* über Israel. An *keiner* dieser 25 Stellen bedeutet somit מַמְלַכַּת mit regiertem Nomen Volk! Was das regierte Nomen betrifft, so bezeichnet es überall den Herrscher, ausser in 1 Sam 24,21(20)!

Das regierende Nomen seinerseits bedeutet *überall* entweder Königreich (Land *und* Volk oder an manchen Stellen *nur* das Land) oder Königsherrschaft.<sup>9</sup> Die Wendung מַמְלַכַּת כְּהֻנִּים kann auf Grund dieses Befundes entweder in Übereinstimmung mit der ganz überwiegenden Mehrzahl der Belege bedeuten: Königreich oder Königsherrschaft, welche Priestern gehören, oder in Übereinstimmung mit einem *einzigem* Beleg (מַמְלַכַּת יִשְׂרָאֵל in 1 Sam 21,4) "Königsherrschaft über Priester". Diese zweite Bedeutung ergibt jedoch für Ex 19,6 keinen Sinn. Es bleibt somit nur "Königreich, das Priestern gehört", also ein Königreich, dessen Herrscher Priester sind!

Wenn das Wort "Königreich", מַמְלַכַּת an allen Stellen, wo es in einer *Status constructus* Verbindung verwendet erscheint, entweder die Königsherrschaft oder das Königreich als den königlichen Herrschaftsbereich bedeutet, der Land und Volk umfasst, so meint es wie gesagt *nie* das "Volk" an und für sich.

"Königsherrschaft" ergibt indessen für Ex 19,6 keinen Sinn, da der Satz hier lautet: "ihr werdet eine מַמְלַכַּת sein" (oder zu einer מַמְלַכַּת werden). Personen können keine "Königsherrschaft" sein oder werden. [372] Als einzige Bedeutung bleibt der Sinn "Königreich" als Herrschaftsbereich, über den Könige regieren. Dazu gehört sicher das Land, aber nicht als nacktes Territorium, sondern *Land und Leute*.

## 6. Semantik und Parallelismus

An dieser Stelle ist eine methodische Besinnung angebracht. Die meisten Untersuchungen der beiden Titel מַמְלַכַּת כְּהֻנִּים und גִּי קָדוֹשׁ gehen zuerst

SCHÜSSLER FIORENZA, *Priester* (Anm. 7) 101-108. – Mi 4,8 kann מַמְלַכַּת auch als *Status constructus* gedeutet werden, der den Ausdruck לְבֵית יְרוּשָׁלַם regieren würde.

<sup>9</sup> מַמְלַכַּת im *Status constructus Plural* (28 Vorkommen) entspricht ganz diesem Befund. Es bedeutet in 22 Fällen eindeutig die Königreiche (Territorien), da hier die geprägten Wendungen lauten: "(alle) Königreiche der Erde" oder in 1 und 2 Chr "(alle) Königreiche der Länder". Es bleiben 6 Stellen: an zwei von ihnen, 2 Chr 20,6; Jes 13,4, hängt das Nomen "Völker", גִּוִּים, vom Plural constructus מַמְלַכּוֹת ab, an drei andern, Jer 49,28; Jer 51,27; Ps 135,11 sind die *Nomina recta* Toponyme (Hazor, Ararat etc., Kanaan); in Jes 10,10 ist das *Nomen rectum* "Götze", wobei der Kontext (V. 9) Königreiche mit ihren Toponymen, d.h. *Länder* aufzählt, so dass klar wird, dass "Königreich der Götzen" ironische Bezeichnung dieser Königreiche ist, die von Götzen regiert werden. Zusammenfassend: מַמְלַכּוֹת im st. cs. bedeutet an allen Stellen *Länder* als Königreiche, wobei analog zu unserm Wort "Königreich" das Land mit seiner Bevölkerung und seiner staatlichen Organisation gemeint ist.

von der sprachlichen Parallele dieser Titel aus.<sup>10</sup> Aber es bedarf der *semantischen* Untersuchung, um die Natur dieser Parallele festzustellen! Denn Ex 19,7 und 8 selbst zeigt Israel einmal gegliedert in Älteste und gewöhnliche Israeliten (V. 7) und das andere Mal als ungegliederte Gesamtheit (V. 8). Eine analoge Gliederung könnte somit durch die beiden Titel in V. 6 angedeutet sein. Erst die Feststellung, was beide Titel *bedeuten*, kann die Frage entscheiden, ob es sich um eine synonyme Parallele handelt oder nicht.

Bei der *semantischen* Analyse ist es das zweckmässigste, von den *Constructus*-Verbindungen von מַמְלָכָה mit *Nomen rectum* auszugehen. Das ist ja die konkret vorliegende semantische Einheit in Ex 19,6.<sup>11</sup> |373| Cazelles macht die methodisch entscheidende Feststellung, dass es neben dem synonymischen einen synthetischen Parallelismus gibt, bei dem der zweite Stichos eine neue Bedeutung hinzufügt, die auf derjenigen des ersten Halbverses fusst.<sup>12</sup> Um festzustellen, ob es sich um einen synonymen, "sachlich-inhaltlichen", wie Perlitt sagt<sup>13</sup>, oder um einen syntheti-

<sup>10</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, Priester (Anm. 7), S. 118f.; RENAUD, *Théophanie* (Anm. 2), S. 49-51. L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969, S. 175: die beiden Ausdrücke stünden "in sprachlicher Parallele...", aber wohl doch auch in sachlich-inhaltlicher", wie Jes 60,3 zeige. Aber dort ist das recht häufige Paar Völker (גוֹיִם)-Könige (z.B. Jes 52,15; Jer 25,14; 27,7; Ps 102,16; 135,10 usw.) verwendet, das für die ganz andere Formulierung Ex 19,6 nichts beweist. Dennoch folgt ihm Blum, *Komposition* (Anm. 2), S. 51, Anm. 22. Bereits D. MUÑOZ LEÓN, *Un reino de sacerdotes y una nación santa*, in: *EstB* 37 (1978) 149-212, hier 152-158, 161-163 hatte die Frage methodisch sorgfältig diskutiert.

<sup>11</sup> An keiner Stelle bedeutet מַמְלָכָה in der *Status constructus* Verbindung "König", entgegen der These von G. FOHRER, "Priesterliches Königtum" (Ex 19,6), in: ders., *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (1949-1966), BZAW 115, Berlin 1969, S. 149-153, der sich dabei auf einen Aufsatz von W.L. MORAN, "A Kingdom of Priests", in: J.L. MCKENZIE, Hrsg., *The Bible in Current Catholic Thought*, New York 1962, S. 7-20, stützt. Daher ist die Interpretation von Ex 19,6 als "König von Priestern", i.e. "priesterlicher König" auszuschliessen. Aber an keiner Stelle bedeutet der Ausdruck "Volk", wie Barbiero, *MAMLEKET KOH<sup>A</sup>NIM* (Anm. 5), S. 440 annimmt. (Er deutet übrigens die Schwierigkeit dieser Bedeutungsbestimmung in seiner Formulierung selber an: "si impone il senso di 'nazione' o anche di 'territorio'"). מַמְלָכָה in *Status constructus* Verbindung bedeutet überall entweder Königsherrschaft oder Königreich, wobei Königreich den Herrschaftsbereich eines Königs meint, der Land und Leute umfasst. Denn weder ohne Land noch ohne Bevölkerung gibt es ein Königreich! H. CAZELLES, *"Royaume de prêtres et nation consacrée"* (Exode XIX,6), in: C. KANNENGIESSER – Y. MARCHASSON, Hrsg., *Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut catholique de Paris*, Paris 1976, S. 541-545, neu abgedruckt in: H. CAZELLES, *Autour de l'Exode (Etudes)*, (SBi), Paris 1987, S. 289-294: Cazelles untersucht sorgfältig die *Constructus* Verbindungen von מַמְלָכָה Sing. u. Plural (S. 293f) u. kommt zum Ergebnis, dass das Wort die vererbare "Königsherrschaft" (S. 293) u. das "Königreich" als Territorium bedeutet (S. 294).

<sup>12</sup> CAZELLES, *Royaume de prêtres* (Anm. 11), S. 291.

<sup>13</sup> Oben Anm. 10.

schen Parallelismus handelt, gibt es wie gesagt nur das eine Mittel der semantischen Analyse.<sup>14</sup> Mit Recht unterstreicht Cazelles, dass es Aufgabe der Priester in Israel ist, das "heilige Volk" zu schaffen, indem sie es kraft ihres Dienstes und Amtes heiligen und weihen.<sup>15</sup> Darin besteht der synthetische Parallelismus: das Königreich der Priester wird von einem heiligen Volk bewohnt, weil die Priester dieses weihen und heiligen.

### 7. Der Sinn des Ausdrucks "Königreich von Priestern"

Warum aber heisst Israel, sofern es sich JHWHs Worte aneignet und seinen Bund bewahrt, "Königreich von Priestern", d.h. warum ist es ein Land und Volk, über das Priester an Stelle von Königen herrschen? Ihnen ist die Weisung JHWHs anvertraut, und ihr Amt ist es, das Volk zu heiligen. Die Wendung ist aufs engste mit der Konzeption der Priester in Mal 2,1-9, bes. V. 7 verwandt. Sie entspricht der Situation, die Texte wie Dt 17,8-13; 27,9; Esra 7,11-26; Neh 8 voraussetzen.

Die entsprechende, parallele Wendung in Ex 19,6 "ihr werdet ein heiliges Volk sein für mich" wird ihrerseits in ihrer Bedeutung von Stellen wie Lev 11,44-45; 19,2 und bes. 20,26 erhellt: "und ihr werdet für mich heilig sein, denn ich, YHWH bin heilig, und ich habe euch aus allen Völkern ausgesondert, damit ihr mir gehört."

Ferner legt Leviticus ebenfalls nahe, dass es wie schon angedeutet Aufgabe und Vollmacht der Priester ist, Israel zu heiligen. Denn auf die Weihe der Priester (Lev 8-9) und die speziell die Priester betreffenden Vorschriften von Lev 10 folgen die Reinheitsgesetze, die Israel heiligen (Lev 11-15), und die in Lev 16 ihren umfassenden Abschluss finden (Vergebung der Sünden und Läuterung aller Unreinheiten). [374]

### 8. Ergebnis

a. Israel unterscheidet sich dadurch von allen Völkern der Menschheit, dass es sich JHWHs Wort aneignet und es bewahrt (Ex 19,5).

b. Denn die Rettungsgeschichte JHWHs mit Israel schafft allein noch keine wesentliche Differenz zwischen den Nationen der Welt und Israel (Ex 19,4; Am 9,7).

<sup>14</sup> BARBIERO, *MAMLEKET KOH<sup>A</sup>NIM* (Anm. 7), S. 440 geht von neuem vom postulierten synonymen Parallelismus aus. CAZELLES, *Royaume de prêtres* (Anm. 9), S. 291 erklärt diesen methodischen Fehler an B. S. CHILDS, *The Book of Exodus*, London 1974, S. 342 u. 367 und begründet den synthetischen Parallelismus durch die semantische Analyse der *Constructus* Verbindungen von מַמְלֶכֶת (und die Untersuchung von Jes 61,6, wo der Titel "Priester" freilich dem Volk Israel als Ganzem verliehen wird, wie RENAUD, *Théophanie* (Anm. 2), S. 51 und MUÑOZ LEÓN, *Reino de sacerdotes* (Anm. 10) S. 163f. zeigen).

<sup>15</sup> CAZELLES, *Royaume de prêtres* (Anm. 11), S. 292.

c. Die Aneignung der Weisung JHWHs macht aus Israel ein heiliges Volk und ein Königreich mit Land und Bevölkerung, welche die Priester regieren und heiligen (Ex 19,6). Denn den Priestern ist ja JHWHs Weisung anvertraut (Mal 2,1-9), und sie haben das Amt und die Vollmacht, Israel zu heiligen (Lev 11-16).

d. Die anderen Nationen gehören JHWH, denn er ist Eigentümer der ganzen Welt (Ex 19,5). Aber er hat ihnen sein Wort nicht anvertraut (Dt 26,18f.; Am 3,2; Mi 4,5; Jes 2,5; Ps 147). Dies wird er erst am Ende der Tage tun (Jes 2,1-4; Mi 4,1-4).

e. Die Offenbarung von JHWHs Wort bildet somit die entscheidende Differenz zwischen Israel und den übrigen Völkern.

f. Was das Datum der Perikope anlangt, so trifft die heute fast allgemein vertretene Ansicht wohl zu, es handle sich um einen nachexilischen Text.

g. LXX hat durch ihre Wiedergabe βασιλειον ιεράτευμα einen synonymen Parallelismus geschaffen<sup>16</sup>: Israel ist als gesamtes Volk eine Priesterschaft im Verhältnis zu den Nationen (Is 61,6), und es ist ein Königreich unter den andern Völkern und Ländern. So wird das Wort im N.T. aufgenommen (1 Petr 2,9).

## II

### ”und ihre Kinder gingen weg” (Ex 21,22)

Der Plural ילדיה ויצאון ist schwierig. Meistens wird stillschweigend mit dem Singular übersetzt<sup>17</sup>: ”so dass ihre Leibesfrucht (i.e. der geschlagenen schwangeren Frau) abgeht”. Diese Übersetzung befriedigt semantisch nicht, denn die überaus prägnante juristische Sprache des Bundesbuches wäre durchaus in der Lage, das Abgehen einer Leibesfrucht eindeutig zu bezeichnen. Der Plural von Subjekt (ihre Kinder) und von [375] Prädikat (gehen weg) muss intentional sein und eine *notwendige* Bestimmung der Rechtssituation enthalten. Die Vernachlässigung eines solchen sprachlichen Merkmals der Formulierung birgt die Gefahr, dass wir die Absicht des Textes verkennen. Methodisch muss sich die Erklärung vielmehr darum bemühen, den Sinn dieses Plurals zu entdecken. Diesem Ziel dient der nun folgende Deutungsvorschlag.

<sup>16</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *Priester* (Anm. 7), S. 82-85 (u. S. 85-88).

<sup>17</sup> Siehe C. HOUTMAN, *Eine schwangere Frau als Opfer eines Handgemenges (Exod 21,22-25). Ein Fall von stellvertretender Talion im Bundesbuch?* In: M. VERVENNE, ed., *Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation*, BTEL 126, Leuven 1996, S. 381-397. Zu dieser Stelle vgl. auch E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Theol. Wissenschaft 3,2), Stuttgart 1994, S. 73-81, hier 79 (mit Bibliographie!).



Die Talionsbestimmung des Bundesbuches (Ex 21,22-25) hat es mit *bleibenden* und deshalb *nicht wieder gut zu machenden* Schäden zu tun. Das ist ja auch der Grund, warum sich die *Talio* auf bleibende Verletzungen des Leibes beschränkt, da solche Verletzungen am genauesten dieser Kategorie von Schädigungen entsprechen. Daher stellt die Kompensation hier ein spezifisches Problem dar<sup>18</sup>. Denn wie soll der Wert eines Auges, eines Zahns veranschlagt werden, die durch die Tat eines menschlichen Verursachers verloren gingen? Was ist eine Hand, ein Auge wert? Ist das Glied eines Kindes weniger wert als das eines erwachsenen Menschen, das eines Mannes mehr als jenes einer Frau? Weil es materiell nicht ersetzbare Schäden sind, ist ihr Kompensationswert nicht nach Markt- und Handelswert eines Sachobjekts bestimmbar.

Der Verlust eines Kindes ist weder bleibend noch irreparabel. Die Mutter eines verstorbenen Kindes kann ja wieder schwanger werden. Wenn es nur um das zu früh geborene lebensunfähige Kind ginge, würde es nicht zum Problem der *Talio* gehören, das ja bleibende und daher irreparable Schäden impliziert. |376|

Bleibend wäre jedoch der Schaden einer durch den Schlag folgenden Unfruchtbarkeit der Mutter. Daher darf man den Plural: "und die Kinder gingen fort" vielleicht so verstehen, dass sowohl das ungeborene Kind im Schosse der Schwangeren als auch alle noch ungeborenen künftigen Kinder dieser Frau "weg gingen", weil die Verletzung nicht nur das

---

<sup>18</sup> E. OTTO, *Ethik* (Anm. 17), S. 74-75 weist die Interpretation der *Talio* als "negative Kompensation" mit dem Hinweis auf Arbeiten zur römischen Rechtsgeschichte zurück, denen zufolge dort die *Talio* nur als Strafe, nicht als Kompensation verstanden werden könne. Wie immer das im römischen Recht gewesen sein mag, im Bundesbuch gibt es Argumente für die Interpretation der Talionsbestimmung in Ex 21,22-25 als *Grenzfall* der Kompensation, siehe unten unter *Ergebnis*. OTTO, *Ethik*, S. 72, 78f, 81, ist der Ansicht, die *Talio* sei in Israel ausser bei Tötungen (Leben um Leben) nicht angewandt worden, weil die andern Bestimmungen für Körperverletzungen im BB Ersatzleistungen vorsehen, wodurch die *Talio* ja ersetzt werde. M.E. macht jedoch das BB einen entscheidenden *Unterschied* zwischen heilbaren, d.h. transitorischen Verletzungen (21, 18f.) und bleibenden Verletzungen (21,22-25). (Aus diesem Grund halte ich die drei Verletzungen in V. 25 für *bleibende* Entstellungen der äusseren Erscheinung, die ebenso schlimm sind wie der Verlust eines Zahns oder eines Glieds!) Weil Otto diesen entscheidenden Unterschied nicht berücksichtigt, ordnet er die *Talio* als Generalprävention dem Strafrecht zu. Wenn man jedoch die besondere Schwierigkeit für die Kompensationsbestimmung bei unheilbaren Verletzungen der Person sieht, erscheint die *Talio* als Grenzfall, wo gewählt werden kann zwischen adäquatem Ausgleich im Negativen (Schaden) oder inadäquatem Ausgleich im Positiven (*compositio*). Als negativer Ausgleich reicht sie ins Strafrecht, als positiver Ausgleich durch Ersatzleistung steht sie im Ersatzrecht! Übrigens erscheinen Talionsbestimmungen auch im Cod. Hammurapi nur bei unheilbaren Körperverletzungen, ein Beweis dafür, dass auch das babylonische Recht einen entscheidenden Unterschied zwischen heilbaren, vorübergehenden und unheilbaren, bleibenden Körperverletzungen sieht! So ist es auch im römischen XII-Tafel -Gesetz.

Kind in ihrem Schoss getötet, sondern auch ihre Fruchtbarkeit zunichte gemacht hat.<sup>19</sup>

Man kann dagegen nicht einwenden, solche Unfruchtbarkeit liesse sich juridisch nicht eindeutig bestimmen. Denn der Umstand, dass die Frau im Augenblick des Schlages schwanger war, beweist, dass sie bis zu dem Zeitpunkt fruchtbar war. Dass sie von diesem Zeitpunkt an keine Kinder mehr hat, beweist, dass der gegen sie geführte Schlag die Ursache der eingetretenen Unfruchtbarkeit war. Ferner zeigt sich die Unfruchtbarkeit einer vordem fruchtbaren Frau sofort, weil eine solche Frau sogleich wieder empfangen und guter Hoffnung würde, wäre nicht eben ihre Fruchtbarkeit durch die Verletzung zerstört worden. Fruchtbare Frauen sind ja entweder schwanger oder stillen Kinder.

V. 22 würde in diesem Fall von einer inneren, unsichtbaren Verletzung mit einer bleibenden physischen Einbusse im Gegensatz zu einer bleibenden äusserlich sichtbaren Verletzung der körperlichen Integrität in V. 23-25 sprechen. Der bleibende Verlust wäre nicht der eines Gliedes oder einer dauernden Beeinträchtigung der Erscheinung der Person, sondern der einer Potentialität, der Fruchtbarkeit, der natürlich der Frau einen besonderen Wert wegnimmt, nicht weniger als es der Verlust eines Gliedes oder eine physische Beeinträchtigung ihrer Erscheinung tun würden. Wie ist ein solcher Verlust zu kompensieren (oder — wer lieber will — zu bestrafen)? V. 22 ordnet ihn in die Fälle ein, wo Kompensation zu bezahlen ist. *Talio* wäre hier ja unmöglich.<sup>20</sup>

Es handelt sich um die Idee der Zerstörung einer *Potentialität*, die wie immer im antiken orientalischen Recht nicht in einem abstrakten Begriff, [377] sondern in einem konkreten Fall zum Ausdruck gebracht wird. Der Verlust einer unsichtbaren Fähigkeit (Fruchtbarkeit) wird dabei als weniger schwerwiegend betrachtet als die sichtbare, entstellende und in manchen Fällen mit Teilinvalidität verbundene körperliche Beeinträchtigung.

<sup>19</sup> A. SCHENKER, *Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21-22*, SBS 139, Stuttgart 1995, S. 41-43.

<sup>20</sup> C. HOUTMAN, *Fall von stellvertretender Talion* (Anm. 17) nimmt an, die *Talio* sei nicht am Schuldigen vollzogen worden, sondern an der zum Opfer symmetrischen Person im Haushalt des Schuldigen, d.h. z. B. im Fall von Ex 22,23-25 an der Frau des Täters. Dies ist eine bes. aus den mittelassyrischen Gesetzen bekannte Praxis. Ein Einwand gegen diese Deutung liegt m.E. in Ex 21,29 u. 31: hier wird der durch Fahrlässigkeit am Tod einer Frau (V. 29), eines Sohnes oder einer Tochter einer fremden Familie, also *gewaltabhängiger* Personen (V. 30), schuldig gewordene Mann und *Pater familias* selbst zur Verantwortung gezogen und entweder hingerichtet (V. 29) oder zu einer Kompensation verurteilt (V. 30). Diese Regelung trifft somit gerade den Schuldigen selbst und nicht die symmetrische, stellvertretende Person (der eigenen Frau, des eigenen Sohnes oder der eigenen Tochter des fahrlässigen Schuldigen).

### Ergebnis

1. Nur in dieser Interpretation passt die Alternative zwischen V. 22 und V. 23-25 in ihren beiden Teilen zur Situation der *Talio*: beiderseits irreparable, bleibende körperliche Schäden derselben Person, nämlich der *Frau* (nicht des Kindes!<sup>21</sup>); im ersten Fall ist die *bleibende* Versehrung real, aber unsichtbar, nämlich der Verlust einer physischen Potentialität, der Fruchtbarkeit, im zweiten ist die körperliche Beeinträchtigung ebenfalls real, aber dazu sichtbar. Die Alternative bestimmt den relativen Grad der Schwere der beiden Arten von bleibender und daher irreparabler Einbusse an körperlicher Integrität.

2. Für die Interpretation der *Talio* als *Grenzfall* der Kompensation sprechen folgende fünf Argumente:

a. Aus der *Systematik* des BB: in den Körperverletzungsfällen von Ex 21,18-36 wird *nur* bestraft, wo jemand in direkter oder indirekter Absicht den Tod verursacht, in allen andern Fällen wird *Strafe erlassen* (21,18!), dafür aber Wiedergutmachung verlangt (V. 18 u. 19; 20 u. 21; 26f.; 29 u. 30: hier ist der einzige Fall, wo sogar an Stelle von Strafe für (fahrlässige) Tötung Kompensation treten kann; 33-36: nur Kompensationsfälle). Von daher erscheint es wahrscheinlicher, die *Talio* in V. 24-25 als Spezial- und Grenzfall der Kompensation zu verstehen, ausgenommen im Falle der verschuldeten Tötung (Leben für Leben).

b. Aus der Natur des israelitischen Rechtes als eines *Konfliktregelungsrechtes*: Der "Gewaltreduktion und Schadenminimierung... muss das Recht dienen"<sup>22</sup>. Die als *Strafe* verstandene *Talio* (Blendung oder Verstümmelung eines Menschen) wäre gewiss keine Schadenminimierung, im Gegenteil, sie würde den Schaden verdoppeln und auf zwei Familien verteilen.

c. Aus *sachlichen* Gründen: wie das römische Recht im XII-Tafelgesetz zeigt, das die Wahl zwischen *Compositio* und *Talio* lässt, ist dort die Frage der Wiedergutmachung in Fällen von bleibender Körperverletzung gestellt worden. Es ist nicht einzusehen, dass sie in einem so ausgebauten Kompensationsrecht wie dem des BB nicht gestellt worden wäre, freilich dann mit der Antwort einer Kompensation *sui generis*, der *Talio*. [378]

d. Aus der Abneigung des Strafrechtes im A.T. gegenüber *verstümmelnden Strafen*, die unter den Strafen die Ausnahme bilden, vgl. Dt 25,3.11-12.

e. Aus der jüdischen *Interpretationsgeschichte*, die das Talionsgesetz als Kompensationsgebot verstand. Diese Interpretation ist übrigens keineswegs willkürlich und ohne Anhaltspunkt in Ex 24,22-25 selbst. Denn

<sup>21</sup> Das war die Deutung der LXX.

<sup>22</sup> OTTO, *Ethik*, S. 26.

sogar im Falle des Tötungsdelikts durch Fahrlässigkeit (21,29f.) besteht ausdrücklich die Möglichkeit, zwischen der Todesstrafe und der *Compositio* mit Kompensationsleistung zu wählen. In *Analogie* dazu muss es *a fortiori* wahrscheinlich sein, bei dem weniger schweren Delikt bleibender Körperversehrungen an Stelle der *Talio* die *Compositio* mit Kompensationsleistung zu wählen (wie das explizit im XII-Tafel-Gesetz vorgesehen ist). Ein solcher Analogieschluss kann sehr wohl in der folgerichtigen und konsequenten Systematik des BB<sup>23</sup> selbst impliziert sein.

3. Zweck der Talionsbestimmung ist es somit, die Unmöglichkeit eines voll befriedigenden Ausgleichs wiederzuspiegeln, wenn der Konflikt wegen *bleibender* Schäden entbrannt ist. Entweder ist der Ausgleich adäquat, dann kann er nur negativ sein (gleicher Schaden für gleichen Schaden), oder er besteht aus einer positiven Kompensationsleistung, dann aber ist er inadäquat (die Kompensation wiegt den Schaden nicht auf). Strebt man den Vorteil der Adäquation an, steht ihm der schwere Nachteil der Schadenverdoppelung statt der Schadenminimierung gegenüber (zwei versehrte Personen statt einer). Wird der Kompensation der Vorzug gegeben, handelt man den Nachteil des Ungleichgewichts zwischen schwerem Schaden und zu leichter Kompensation ein.

Die jüdische Interpretation der *Talio* hielt diesen Nachteil für weniger gewichtig als den, der aus der Anwendung der *Talio* resultieren würde, und deutete daher Ex 21,23-25 ausschliesslich als Kompensationsbestimmung.

### III

#### "wir tun und wir hören" (Ex 24,7)

Ex 24,3-8 wird von vielen Autoren als literarisch uneinheitlich betrachtet, neben anderen Gründen auch wegen des Parallelismus von V. 3 und 7, in denen das Volk verspricht, die Worte und Gebote JHWHs zu tun<sup>24</sup>. [379]

In der Tat, was könnte die Verdoppelung von Israels Selbstverpflichtung auf den ersten Blick auch anderes sein als das Indiz einer doppelten Tradition? Ein solches Urteil wäre jedoch erst dann begründet, wenn die narrative Analyse der Perikope ergeben hätte, dass V. 7 den V. 3 bloss wiederholt, ohne ein neues, erzählerisch notwendiges Element mit eigener narrativer Funktion zum Erzählganzen beizutragen. Im folgenden soll

<sup>23</sup> Dazu darf ich verweisen auf SCHENKER, *Versöhnung und Widerstand* (Anm. 19), S. 66-71.

<sup>24</sup> So z.B. RENAUD, *Théophanie* (Anm. 2), p. 68; avant lui H. HOLZINGER, *Das zweite Buch Mose oder Exodus*, in: E. KAUTZSCH – A. BERTHOLET, Hrsg., *Die H. Schrift des Alten Testaments*, 4. Aufl., Tübingen 1922, S. 133 (V. 3 Elohist, V. 7 "R"); *La Bible du Centenaire*, t. 1, Paris 1916-1936, S. 103 (E<sup>2</sup>, E<sup>3</sup>); L. PERLITT, *Bundestheologie* (Anm. 10), S. 191-196.

der Nachweis geführt werden, dass dem nicht so ist, weil V. 7 über V. 3 hinausführt und eine eigene erzählerische Funktion im Ganzen der Geschichte von 24,3-8 erfüllt.

Zwei Unterschiede zwischen V. 3 und 7 verdienen in dieser Fragestellung erwähnt zu werden: 1. Die Israeliten sagen wörtlich in V. 3: "alle Worte, die JHWH gesprochen hat, werden wir tun", in V. 7 dagegen fügen sie ein Element hinzu: "alles, was JHWH gesprochen hat, werden wir tun *und werden wir hören*"; 2. In V. 3 proklamiert Mose JHWHs Worte auswendig, d.h. ohne sie abzulesen, in V. 7 liest er sie aus dem schriftlichen Dokument vor. Von V. 3 zu V. 7 besteht der erzählerische Fortschritt darin, dass Mose die Worte und Satzungen<sup>25</sup> niedergeschrieben hat und nun vorliest. Narrativ *entsprechen* sich somit die Niederschrift in V. 4 und das zusätzliche Element in V. 7: "und wir werden hören". Das Hören impliziert hier das schriftliche Dokument.

Es sei darauf hingewiesen, dass dieser Zusatz "und wir werden hören" nicht im *Perfectum consecutivum* steht. Es ist vielmehr ein Imperfekt mit *Waw*, also vollkommen parallel zum vorhergehenden Imperfekt "wir werden tun". Wir sollen offenbar nicht verstehen: "wir werden tun, so dass wir verstehen". Die beiden parallelen, formal gleich formulierten Ausdrücke legen vielmehr die Deutung nahe, dass das Volk hier *zwei* parallele Verpflichtungen auf sich nimmt, sowohl zu tun als auch zu hören, während es in V. 3 nur *eine* Verpflichtung übernommen hatte, nämlich zu tun.

Da die zweite Verpflichtung in V. 7 das Dokument zur Voraussetzung hat, ist der Sinn entsprechend: wir werden das Dokument des "Bundesbuches" (V. 7) hören, d.h. wieder hören! Die Israeliten werden sogleich damit beginnen, alles, was JHWH gesprochen hat, zu tun, und dann werden sie das Buch des Bundes wieder vorlesen hören. [380]

In der Tat, wozu dient die Niederschrift der Worte JHWHs wenn nicht zur Vorlesung in der Zukunft, damit JHWHs Worte nicht in Vergessenheit geraten oder nur noch ungenau im Gedächtnis bewahrt werden? Die Erzählung erklärt mit dem Ausdruck: "und wir werden hören" die *Funktion* der Niederschrift der Worte JHWHs durch Mose. Diese ist zur ge-

<sup>25</sup> "Alle Worte JHWHs und alle Satzungen" erscheinen in V. 3, während bekanntlich in der Folge nur noch die Worte allein erwähnt werden: in V. 4 ist von "allen Worten JHWHs" die Rede, entsprechend der Antwort Israels in V. 3b "alle Worte, die JHWH gesprochen hat", der in V. 7 wiederum die Wendung korrespondiert: "alles, was JHWH gesprochen hat". Für diese Art des Erzählens gibt es Analogien, dass nämlich der volle, *doppelgliedrige* Ausdruck am Anfang in der Folge nur noch mit *einem* der beiden Ausdrücke aufgenommen wird, der aber natürlich beide impliziert, z.B. Gen 11,4 und 5: Stadt und Turm, in V. 8 (9) nur noch als "Stadt" aufgenommen (cf. LXX, Sam, die das fehlende Glied "Turm" ergänzen).

treuen Aufbewahrung der Worte JHWHs und zu *ihrer wiederholten Verlesung* bestimmt, damit die Praxis sich nicht allmählich vom einst gehörten Wort JHWHs entfernt. Diese müssen wiederholt vorgelesen werden, damit sich das Tun immer wieder an ihrem genauen Wortlaut ausrichten kann.

שמע hat ein breites Bedeutungsspektrum, und so kann es in einem bestimmten Kontext durchaus auch den Akt des neuen und wiederholten Hörens bezeichnen. Dt 31,12 zeigt das, denn auch dort geht es eben gerade um die regelmässige, allsiebenjährliche Verlesung der Tora (V. 11)<sup>26</sup>, welche die erwachsenen Personen schon als Kinder gehört haben (שמע) und jetzt als Erwachsene *wieder* hören (V. 12).

### Ergebnis

V. 7 in Ex 24 wiederholt nicht einfach V. 3. Er fügt vielmehr eine zweite Verpflichtung hinzu, die über jene von V. 3 hinausgeht: wir wollen tun, und wir wollen hören, nämlich das niedergeschriebene Dokument, das soeben vorgelesen wurde. Israel will es nicht jetzt hören, da die Verlesung ja soeben in diesem Augenblick stattgefunden hat, nein, in der Zukunft will es dieses Buch mit JHWHs Worten und Satzungen wieder hören. Diese Verpflichtung kommt zum Tun der Gebote als eine eigene, spezifische Pflicht hinzu!

Nichts rechtfertigt daher die Interpretation von V. 7 als Wiederholung von V. 3. Die narrativen Funktionen der beiden Verse sind verschieden und komplementär. Die eventuelle Uneinheitlichkeit von Ex 24,3-8 kann jedenfalls nicht auf V. 3 und 7 gestützt werden, denn diese Verse bilden einen narrativen Zusammenhang und Fortschritt, der nicht aufgelöst werden kann ohne die Erzählung zu zerstören.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Mit z. T. gleichen Wendungen wie in Ex 24,7: באזן, קרא.

<sup>27</sup> Viele Autoren betrachten den Text als literarisch uneinheitlich wegen des Opfer- und Besprengungsritus (V. 4b-6), in dem sie eine Spannung zur Verpflichtung Israels (V. 3 u. 7) empfinden, eine Spannung, die nur durch Redaktion erklärt werden könne, siehe z.B. L. Peritt, Bundestheologie (Anm. 10), S. 196-203. Zwingend ist diese Hypothese m. E. aber keinesfalls.

# Der Unterschied zwischen Sündopfer חטאת und Schuldopfer עשה im Licht von Lv 5,17-19 und 5,1-6

## 1. Das Problem

Die Interpretation der liturgischen Texte der Priesterschrift ist noch immer umstritten. Die ziemlich zahlreichen Arbeiten der letzten Jahre auf diesem Gebiet haben zu keinem erkennbaren Konsens geführt. Es bedarf daher weiterer Untersuchungen zu einzelnen Fragen, um die Forschung weiterzubringen. Eine solche Einzeluntersuchung soll hier zur Diskussion gestellt werden.

Wie erklärt sich die Forderung für ein עשה Opfer in Lv 5,17-19, wo es sich auf einen ersten Blick um eine unabsichtliche Verbotsübertretung handelt, die nach Lv 4 durch ein חטאת Opfer gesühnt werden muss? In Zusammenhang damit steht auch die Frage, ob es sich in Lv 5,1-13 um ein חטאת oder um ein עשה Opfer handelt.

## 2. Interpretation von Lv 5,17-19

Wir beschränken uns hier auf die für unsere Deutung notwendigen Elemente.

In V. 17 und 18 finden wir den Ausdruck "er wusste nicht/während er nicht wusste". In V. 18 steht er neben: "über die unabsichtliche Verfehlung, durch die er sich unabsichtlich verfehlte". Ist der Ausdruck redundant? D.h. bedeutet die Wendung "er wusste nicht/während er nicht wusste" dasselbe wie שגגה, "unabsichtliche Verfehlung"? Viele Autoren nehmen das an<sup>1</sup>. [116]

---

<sup>1</sup> So J.H. KURTZ, *Der Alttestamentliche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung* (Geschichte des Alten Bundes, Anhang zum Bd. 2: Die Gesetzgebung, 1. Theil: Das Cultusgesetz), Mitau, Aug. Neumann's Verl., 1862, p. 165-166 (mit Diskussion der älteren Lit.!); G.F. OEHLER, *Theologie des Alten Testaments*, 1. Bd. *Einleitung und Mosaismus*, Tübingen, Verl. J.H. Heckenhauer, 1873, p. 474; A. BERTHOLET, *Leviticus* (KHAT, 3), Tübingen – Leipzig, Mohr, 1901, p. 17; D. SCHOETZ o.f.m., *Schuld- und Sündopfer im Alten Testament* (Breslauer Studien zur hist. Theologie, 18), Breslau, Müller & Seiffert, 1930, p. 6-7; K. ELLIGER, *Leviticus* (HAT, 4), Tübingen, Mohr, 1966, p. 55; R. RENDTORFF, *Die Gesetze der Priesterschrift. Eine gattungsgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT, 62), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl., 1963, p. 17; DERS., *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel* (WMANT, 24), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verl., 1967, p. 207-208; W. KORNFELD, *Leviticus* (Die Neue Echter Bibel), Würzburg, Echter, 1983, p. 26. — H. CAZELLES, *Le Lévitique* (Bible de Jérusalem, 1<sup>ère</sup> éd.), Paris, Cerf, 1951, p. 36, n. a; *The Holy Bible, Revised Standard Version*, London, Oxford University Press, 1952, p. 108;

*The New English Bible. The Old Testament*, Oxford – Cambridge, Oxford und Cambridge University Presses, 1970, p. 134; *La Bible. Traduction œcuménique*. Edition intégrale, Paris-Pierrefitte, Cerf und Société biblique française, 1988, p. 223; *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel*. Gesamtausgabe, Stuttgart, Kath. Bibelanstalt, 1980, p. 108. — N. KIUCHI, *The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function* (JSOT.Suppl. S., 56), Sheffield, JSOT Press, 1987, p. 27 lehnt die Entsprechung zwischen "versehentlich" und "er wusste nicht" in Lv 5,17 vorsichtig ab ("may be misleading"), aber scheint anzunehmen, dass Lv 5,17-19 eine mit Lv 4 parallele Bestimmung hat: "However, seen as a whole Lev 5,17-19 appears to deal with the same situation as Lev 4: inadvertent sin". — Manche Autoren deuten die Unwissenheit in Lv 5,17-18 als eine nie aufgedeckte unbekannte Sünde: P. HEINISCH, *Das Buch Leviticus* (Die Heilige Schrift des A.T., I,3), Bonn, Peter Hanstein, 1935, p. 34 (2. Interpretation); L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (AnBib, 5), Roma, Pont. Istituto biblico, 1956, p. 175-176 (2. Interpretation); K. KOCH, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung* (FRLANT, 71), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, p. 60; J. MILGROM, *Cult and Conscience. The ASHAM and the Priestly Doctrine of Repentance* (SJLA, 18), Leiden, Brill, 1976, p. 75-76, vielleicht auch C.F. KEIL, *Leviticus, Numeri und Deuteronomium* (Bibl. Komm. über das A.T.), Giessen – Basel, Brunnen-Verl., 3. Aufl., 1987, p. 52. Für J.L. SAALSCHÜTZ, *Das mosaische Recht nebst den vervollständigenden thalmudisch-rabbinischen Bestimmungen*, Berlin, Verl. Carl Heymann, 2. Aufl., 1853 (unveränderter Neudruck Walluf bei Wiesbaden 1974), p. 330-332, ignoriert der Übertreter das Gesetz, nicht seine Tat. — Eine alte jüdische Auslegungstradition sieht hier den Fall einer bloss vermuteten Verfehlung gegeben: S.R. HIRSCH, *Der Pentateuch*, 3. Teil *Wajjiqra*, Frankfurt a.M., Verl. J. Kaufmann, 1902, p. 120-121; H.L. STRACK, *Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri* (Kurzgef. Komm. zu den h. Schriften Alten u. Neuen Testaments), München, Beck, 1894, p. 302-303 (rabbinische Belege); D. HOFFMANN, *Das Buch Leviticus*, Berlin, Verl. M. Poppelauer, 1905, p. 210-211; R. DUSSAUD, *Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*, Paris, Ernest Leroux, 1914, p. 38. — Zahlreich sind schliesslich die Autoren, die ein unausgeglichenes, geschichtlich erklärbares Nebeneinander von verschiedenen Anschauungen über Sünd- und Schuldopfer annehmen, das nicht in logische Übereinstimmung gebracht werden kann; hinter dieser Auffassung steht ausgesprochen oder unausgesprochen die Schwierigkeit, Lv 5,17-19 mit Lv 4 zu verbinden: H. HOLZINGER, *Das dritte Buch Mose oder Leviticus*, in E. KAUTZSCH (Hrsg.), *Die Heilige Schrift des A.T.*, 4. umgearbeitete Aufl., hrsg. A. BERTHOLET, 1. Bd., *I Mose bis Ezechiel*, Tübingen, Mohr, 1922, p. 169; J. HERRMANN, *Die Idee der Sühne im Alten Testament. Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes kipper*, Leipzig, Hinrich, 1905, p. 79, 82, 94-95; A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, Emile Nourry Editeur, 1920, p. 352; *La Bible du Centenaire, L'Ancien Testament*, t. 1, *La loi*, Paris, Société biblique de Paris, 1927, p. 138; MORALDI, aaO. (1. Interpretation); R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Cahiers de la Revue Biblique, 1), Paris, Gabalda, 1964, p. 88-91; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München, Kaiser, 4. Aufl., 1962, p. 272; R. RENDTORFF, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel* (WMANT, 24), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verl., 1967, p. 207-208. — A. MARX, *Formes et fonctions du sacrifice à YHWH d'après l'Ancien Testament* (thèse), Strasbourg, Faculté de théologie protestante, 1985 (Microfilm), p. 103-104, interpretiert Lv 5,17-19 als Ergänzung ("extrapolation") eines Redaktors, der zum individuellen Sündopfer von Lv 4,27-35 hinzu als zweites Opfer ein Schuldopfer שׂוֹאֵת vorschreibt. Diese Gesetzesbestimmung hätte sich dann für Nu 6,8-12 (Opfer beim Bruch der Nazir-Gelübdes) und bei Lv 14,1-32 (Opfer zur Heilung vom Aussatz) durchgesetzt, nicht aber in Lv 4,27-35. In dieser Sicht bilden Lv 4 und Lv 5,17-19 zwei



Dies ist aus zwei Gründen weniger wahrscheinlich:

1. Die liturgischen Texte der Priesterschrift formulieren rituelle Materien streng, analog den genau formulierten Rechtstexten. Rhetorische Redundanz ist ihnen fremd. |117|

2. Lv 4,13.23.28 zeigt, dass auf die unabsichtliche Übertretung eines göttlichen Verbotes zwei Dinge folgen: es entstand Schuld, Haftung (אשם) und die Sünde wird eventuell bekannt. Nach dem Bekanntwerden kann der unabsichtliche Übertreter das Opfer zur Versöhnung darbringen.

Die erste Folge, Schuld und Haftung, tritt *immer* ein. Nach jeder Übertretung ist ein objektives Defizit entstanden.

Die zweite Folge, die Entdeckung der Übertretung, braucht nicht sogleich einzutreten! Das liegt in der Natur der Sache. Denn zur Unabsichtlichkeit gehört immer Ignoranz. Ohne ein Stück Ignoranz gibt es keine unabsichtliche Tat.

Die biblischen Autoren waren sich der Möglichkeit ausdrücklich bewusst, dass Verbote übertreten werden konnten, ohne dass die Übertreter es sicher wussten. In Lv 4,23.28 stehen die Formulierungen: "... so wird er schuldig/haftbar, *oder* es wird ihm zu Bewusstsein gebracht". Es ist eine Alternative! Entweder haftet er für die unbewusste Übertretung, *oder* sie wird ihm zu Bewusstsein gebracht, und er kann sich mit JHWH versöhnen<sup>2</sup>.

1 Sam 6 und 14,24-45 sind Erzählungen, die eine solche unbewusste Verfehlung und ihre Folgen schildern. Nachdem die Übertretung entdeckt worden ist, kann sie gutgemacht werden.

In solchen Fällen findet die Versöhnung mit JHWH *verspätet* statt. Die Übertretung weist zwei Dimensionen auf: sie geschah nicht nur, sondern sie dauerte bis zu ihrer Entdeckung an, ohne dass sie gutgemacht wurde! Diese *Dauer ohne Wiedergutmachung* durch eine חטאת stellt einen erschwerenden Umstand dar<sup>3</sup>.

So erklärt es sich, dass an Stelle des leichteren חטאת Opfers das schwerere אשם Opfer tritt!<sup>4</sup> |118|

literarische und theologische Entwicklungsstufen, die die Kohärenz des Systems der liturgischen Sündenvergebung von P aufbrechen. Diese Annahme ist durchaus möglich. Ist sie notwendig?

<sup>2</sup> Lv 4,14 findet sich an Stelle der alternativen Formulierung "oder" die syndetische "und": "so werden sie schuldig/haftbar, *und* man erfährt von der Sünde". Der Haftung oder Schuld, die mit der Tat entstanden ist, kann mit dem Bekanntwerden sogleich begegnet werden, während sie bei andauernder Verborgenheit fortbesteht und sich in negativen Folgen auswirkt.

<sup>3</sup> Diese Erklärung schlug J.Chr.K. VON HOFMANN, *Der Schriftbeweis*, 2. Hälfte, 1. Abt., Nördlingen, C.H. Beck, 2. Aufl., 1859, p. 259-260 vor.

<sup>4</sup> VON HOFFMANN, *loc. cit.*, denkt an ein אשם plus חטאת, ebenso MARX, *op. cit.*, p. 103.

“Er wusste nicht/wobei er nicht wusste” in Lv 5,17 und 18 würde demzufolge bedeuten: er wusste es nicht *sogleich*, sondern es wurde ihm erst später bewusst.

### 3. Fünf ergänzende und abrundende Bemerkungen

1. Das **זשנ** ist stets ein individuelles, nie ein kollektives Opfer. Lv 4 und 5 setzen offenbar voraus, dass Sünden der Gemeinschaft (Lv 4,13) und des Hohenpriesters (Lv 4,3) nie verborgen bleiben. Es sind ja viele Zeugen dabei, die die liturgischen Handlungen des Hohenpriesters und die Beschlüsse der ganzen Gemeinschaft mitverfolgen, und daher sind stets Beobachter da, die des Fehlers gewahr werden.

2. Die traditionelle jüdische Interpretation ist die des **זשנ חלוי**, derzufolge der Opferdarbringer nur vermutet, er habe ein göttliches Verbot übertreten. Die Wendung: “er weiss nicht” würde heissen: er ist sich der Übertretung nicht sicher.

Diese Deutung ist sprachlich möglich. Sie erklärt m.E. nicht, warum auf eine *nur vermutete* Verfehlung das schwerere **זשנ** (ein Widder) gesetzt ist, während für die *sicher geschehene* Verfehlung die leichtere **זשנ חטאת** (weibliches Lamm oder Ziege) erfordert wird<sup>5</sup>. Es liegt aber ein richtiger Kern in dieser Erklärung! Denn wie kommt eine verborgen gebliebene Verfehlung an den Tag? Ein Unglück geschieht, das die Vermutung auf eine ungesühnt gebliebene Verfehlung lenkt. In 1 Sam 6,9 beweist der erfolgreiche Ausgang der **זשנ** Gabe, dass die Vermutung zutraf. Nicht jede ungesühnt gebliebene Verfehlung kommt aber als bloss vermutete an den Tag, sondern manches Unglück führt eindeutig zur Verfehlung zurück, die seine Ursache ist (1 Sam 14,24-25, freilich hier ohne den Begriff **זשנ**).

3. Ibn Esra schlägt neben dieser eine zweite Interpretation vor<sup>6</sup>: der Übertreter vergass die Verfehlung und erinnert sich später wieder daran. Auch nach Ibn Esra führt somit die *Zeitdauer* zwischen Verfehlung und Versöhnung zur Umwandlung der **זשנ חטאת** in ein **זשנ**.

4. In dieser Deutung erfüllt das **זשנ** hier die *Funktion einer זשנ חטאת*. Zwei verschiedene *Opferarten* können unter bestimmten Bedingungen *denselben Zweck* erfüllen. Daraus folgt, dass *eine Opferart* mehrere, *verschiedene Funktionen* erfüllen kann (dazu unten Punkt 4).

5. Für die Bedeutung von **זשנ** nehme ich für diesen priesterschriftlichen Kontext Schuld, Haftung, bzw. schuldig, haftbar an. **שגגה**

<sup>5</sup> Diese Schwierigkeit verstärkt sich, wenn man wie die Autoren in Anm. 4 annimmt, dass das **זשנ** in Lv 5,17-19 zum ohnehin geforderten **זשנ חטאת** hinzukommt.

<sup>6</sup> A. WEISER (ed.), *Ibn Esra Pirusche ha-Tora. Leviticus, Numeri, Deuteronomium*, Jerusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1976, p. 15.

inter|119|pretiere ich als unabsichtliche Verfehlung. Die Vorschläge für andere Deutungen wie die von Milgrom scheinen mir nicht überzeugend<sup>7</sup>.

#### 4. Lv 5,1-13

In Lv 5,1-4 werden an der Spitze einer neuen Sektion (wie in 4,2) drei Arten der Verfehlungen aufgezählt, für deren Sühnung der Übertreter nach V. 6 sein אָשָׁם darbringen muss (וְהָבִיא אֶת-אָשָׁמוֹ). Die darzubringenden Tiere sind weiblich. Er muss sie "für die חַטָּאת" oder "als חַטָּאת" darbringen. Ist es ein אָשָׁם oder ein חַטָּאת Opfer?<sup>8</sup> |120|

<sup>7</sup> MILGROM, *Cult and Conscience* (Anm. 1), p. 3-12: zu אָשָׁם (Verb: sich schuldig fühlen, Gewissensqual wegen Schuld erleiden, Nomen: Strafe für Schuld, Gewissensqual als Strafe für Schuld); J. MILGROM, *The Cultic שְׁגָה and its Influence in Psalms and Job*, in *JQR* 58 (1967) 115-125 = J. Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology* (SJLA, 36), Leiden, Brill, 1983, pp. 122-132 zu שְׁגָה (eine bewusste Tat ohne böse Absicht). Diese Deutungen werden eingehend diskutiert und als inadäquat erwiesen durch N. KIUCHI, *The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and its Function* (JSOT. Suppl. S., 56), Sheffield, JSOT Press, 1987, pp. 25-34. אָשָׁם kann das Schuldbewusstsein mitmeinen, bedeutet aber direkt "Schuld, Haftung für Schuld", שְׁגָה bedeutet Versehen, d.h. einen Akt ohne böse Absicht, gleichviel, ob er bewusst oder unbewusst gesetzt wurde.

<sup>8</sup> Die meisten Autoren betrachten Lv 5,1-13 als eine Sektion, die zu den חַטָּאת-Opfern gehört: *Bible du Centenaire* (Anm. 1), p. 137; CAZELLES, *Lévitique* (Anm. 1), p. 33-35; *Bible de Jérusalem*, nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris, Cerf, 1973, p. 132-133; *Revidierte Lutherbibel* (1956 und 1964), Volksbibel, 3. Aufl., Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1971, pp. 128-130; *Traduction oecuménique de la Bible* (Anm. 1), pp. 222-223. — HIRSCH, *Wajjiqra* (Anm. 1), p. 109; HOFFMANN, *Leviticus* (Anm. 1), p. 202-203; — KURTZ, *Der alttestamentliche Opfercultus* (Anm. 1), pp. 174-175; OEHLER, *Theologie des Alten Testaments* (Anm. 1), pp. 473-474; A. KNOBEL, *Die Bücher Exodus und Leviticus* (KeH), Leipzig, Verl. S. Hirzel, 1857, p. 392; A. KNOBEL, *Exodus und Leviticus*, für die 2. Aufl. neu bearbeitet von A. DILLMANN (KeH), Leipzig, Verl. S. Hirzel, 1880, p. 427; Keil, *Leviticus* (Anm. 1), p. 49; HOLZINGER, *Das dritte Buch Mose oder Leviticus* (Anm. 1), p. 168-169; SCHOETZ, *Schuld- und Sündopfer im Alten Testament* (Anm. 1), p. 8; HEINISCH, *Das Buch Leviticus* (Anm. 1), p. 30-33; MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori* (Anm. 1), p. 118-122; ELLIGER, *Leviticus* (Anm. 1), p. 64; RENDTORFF, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel* (Anm. 1), p. 207; R.J. FALEY, T.O.R., *Leviticus*, in *The Jerome Biblical Commentary*, vol. 1, London, Geoffrey Chapman, 1968, p. 70; D. KELLERMANN, אָשָׁם, in G.J. BOTTERWECK-H. RINGGREN (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum A.T.*, Bd. 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, c. 467-468; G.J. WENHAM, *The Book of Leviticus* (The New International Commentary on the O.T.), London, Hodder and Stoughton, 1979, pp. 100-101; KORNFELD, *Leviticus* (Anm. 1), pp. 24-25; JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR...* (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verl., 1982, pp. 256-257; KIUCHI, *The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function* (Anm. 1), p. 161, u.a.m. — Mehrere Autoren betrachten Lv 5,1-13 als Ganzes oder V. 1-6 als eine liturgische Disposition, die sich mit Lv 4 nicht zur Deckung bringen lässt und aus einer andern Zeit und Konzeption herrührt: HERRMANN, *Die Idee der Sühne im A.T.* (Anm. 1), pp. 78-79; BERTHOLET, *Leviticus* (Anm. 1), p. 11; andere sprechen von Konfusion: K.

Die Verfehlung von V. 4 ist absichtlich und unabsichtlich zugleich: bei einem übereilten Eid wird die ursprünglich mögliche Erfüllung durch später eingetretene Umstände unmöglich oder zur verbotenen Erfüllung gemacht, z.B. wie bei Jiftachs Eid, der nicht hätte eingelöst werden dürfen (Ri 11). Der Eid muss gebrochen werden, um grösseres Unheil zu vermeiden, aber er wird nicht in böser Absicht gebrochen.

Die Verfehlung in V. 1 ist absichtlich. Aus legitimen Gründen muss ein sonst berechtigter Fluch um seine Auswirkung gebracht werden, wenn jemand in guter Absicht kein Zeugnis ablegen und damit keine Anklage erheben will und kann (wie in analoger Weise das Heer den Fluch des Königs um seine Wirkung bringt, um Jonathan zu retten, 1 Sam 14,44f).

Eine geweihte Person wird unabsichtlich Opfer einer Verunreinigung nur durch *Berührung* von Heiligem mit Unreinem, nicht durch Unterschlagung von Heiligem durch profanen Gebrauch oder Verbrauch (V. 2-3). Das ist eine leichtere Form der Profanierung. Für Verunreinigungen gewöhnlicher Personen wird kein solches Opfer vorgeschrieben (Lv 11,31-40; 15).

In den drei Fällen wird absichtlich oder unabsichtlich eine von JHWH besonders garantierte Grenzlinie überschritten: Fluch, Eid und Weihe. Gemeinsam ist jedoch allen drei Fällen, dass *keine verwerfliche* Absicht dabei ist.

Die Natur der Übertretung ist die des  $\text{עֲשָׂה}$ , d.h. der Veruntreuung von Heiligem. Aber es ist in allen drei Fällen eine *unvermeidbare*, jedoch nicht böswillige Übertretung!

Wegen der Veruntreuung von Heiligem bedarf es des  $\text{עֲשָׂה}$  Opfers, wegen des Fehlens böser Absicht tritt an Stelle des  $\text{עֲשָׂה}$  die leichtere  $\text{חֲטָאת}$ . So kann der Text beides nennen: "so wird er als sein  $\text{עֲשָׂה}$  dem HERRN für seine Sünde, die er begangen hat, ein weibliches Stück Kleinvieh, ein Lamm oder eine Ziege, zur  $\text{חֲטָאת}$  bringen", vgl. die Parallele in Lv 5,15!

Der *Ritus* ist der des  $\text{חֲטָאת}$  Opfers, der *Zweck* der des  $\text{עֲשָׂה}$ <sup>9</sup>. |121|

---

KOCH, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung* (FRLANT, 71), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, pp. 58-59; DE VAUX, *Les sacrifices de l'A.T.* (Anm. 1), pp. 90-91.

<sup>9</sup> Als  $\text{עֲשָׂה}$  betrachten Lv 5,1-13: VON HOFMANN, *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch* (Anm. 1), p. 263-264; SAALSCHÜTZ, *Das mosaische Recht nebst den vervollständigenden thalmudisch-rabbinischen Bestimmungen* (Anm. 1), pp. 327-330. — RENDTORFF, *Die Gesetze der Priesterschrift. Eine gattungsgeschichtliche Untersuchung* (Anm. 1), pp. 18-19 sieht in Lv 5,1-13 eine Perikope, die ursprünglich vom  $\text{עֲשָׂה}$  handelte, aber mit einer " $\text{חֲטָאת}$ —Terminologie" überarbeitet wurde; B.A. LEVINE, *In the Presence of the Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (SJLA, 5), Leiden, Brill, 1974, pp. 109-110 bezeichnet das hier verlangte Opfer als ein "adaptiertes"  $\text{חֲטָאת}$ -Opfer. — J.P. LANGE, *Die Bücher Exodus, Leviticus, Numeri oder die*

### 5. Schlussfolgerungen

1. Lv 5 handelt ganz von Fällen, die ein אשם Opfer fordern. Die besonderen Verfehlungen von 5,1-4 erleichtern das אשם Opfer. Es wird in der Form einer חטאת dargebracht.
2. Lv 4 und 5 bilden ein kohärentes Ganzes. Die Systematik behandelt in Lv 4 die חטאת, in Lv das אשם, wobei 5,1-13 eine Zone der Berührung und Überschneidung ist: die Form des אשם Opfers ist die der חטאת oder — im Falle von Armen — eines Vogel- oder Mehlopfers.
3. In Lv 5,17-19 findet das Umgekehrte statt: für eine Verfehlung, die normalerweise mit einer חטאת gesühnt wird, wird ein אשם Opfer verlangt. Dies ist in einem erschwerenden Umstand begründet: die Verfehlung war lange unentdeckt geblieben!
4. In Lv 1-7, zusammen mit Lv 16 und Nu 15,22-31 scheint somit eine umfassende und systematische Ordnung der liturgischen Schuldvergebung vorzuliegen:

1) Für *absichtliche* Sünden: עלה (Lv 1,4).<sup>10</sup> |122|

---

drei mittleren Bücher des Pentateuch als die Thorah Israels im engeren Sinne (Theologisch-homiletisches Bibelwerk), Bielefeld und Leipzig, Velhagen und Klasing, 1874, p. 156 hält Lv 5,1-13 für eine "Übergangsform zwischen Sündopfern und Schuldopfern". In ähnlicher Weise möchte auch ich diese Bestimmungen als אשם in Form einer חטאת auffassen. — Die jüdischen Bibelübersetzungen beschreiten diesen Weg: M. MENDELSSOHN, *Targum aschkenazi*, hier zitiert in der Ausgabe: *Derek selucha hu' chibbur kolel chumscha chumsche tora, Sefer Wajjiqra*, Fürth, Eisik David Zerndorf, 1791, p. 17 recto ("... soll er ... zu seinem Schuldopfer ... ein weibliches Schaf ... zum Sündenopfer darbringen"); L. ZUNZ, *Tora*, Altona, Joh. Friedrich Hammerich, 1839, p. 127 ("und bringe Gott sein Schuldopfer ... ein Schaf ... zum Sündopfer"); *The Thorah. The Five Books of Moses. A New Translation of the Holy Scriptures According to the Masoretic Text*, First Section, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1967, p. 185 ("he shall bring as his penalty ... as a sin offering"); so auch die *Einheitsübersetzung* (Anm. 1) *ad loc.*

<sup>10</sup> Das Brandopfer hat in P die nicht näher umschriebene allgemeine Funktion der Sühne, d.h. der Sündenvergebung. Im Gesamtzusammenhang von Lv 1-7 sowie Lv 16 und Nu 15,22-31 legt Lv 1,4 durch seine ganz allgemeine Formulierung jedoch nahe, dass dieses Opfer als Vergebung neben andern Vergebungsopferten spezialisiert wurde und jene Sünden vergibt, die sonst nicht genannt werden, und das sind alle absichtlichen Sünden. Diese Überlegung gilt, wenn die Voraussetzung stimmt, dass P ein systematisches Ganzes darstellt. — MARX, *Formes et fonctions du sacrifice à YHWH d'après l'Ancien Testamēt* (Anm. 1), pp. 194-195 betrachtet die *sühnende* Funktion (לכפר) in Lv 1,4 als Äquivalent von רצה: das scheint mir unwahrscheinlich wegen der "technischen" Präzision der liturgischen Sprache von P. Die spezifischen Begriffe bewahren überall ihre spezifische Bedeutung. Überdies leitet das Brandopfer in Lv 1 die ganze Sektion über die Opfer ein. Die sühnende Funktion des Brandopfers gleich zu Beginn der gesamten Opferbestimmungen hat so herausragende Bedeutung. HOFFMANN, *Das Buch Leviticus* (Anm. 1), p. 120, 123 zitiert die rabbin. Interpretation der Sühne des Brandopfers (*Tosefta Menachot* X, zitiert in *bJoma* 39a): es sind (absichtliche) Unterlassungs- und Gedankensünden, ebenso OEHLER, *Theologie des A.T.* (Anm. 1), p. 446; für KURTZ, *Der alttestamentliche Opfercultus* (Anm.1), p. 145; LANGE, *Die Bücher Exodus, Leviticus, Numeri oder die drei mittleren Bücher des Pentateuch* (Anm. 9), p.

- 2) Für *Begehenssünden* (d.h. Übertretung von Verbotenem) *unabsichtlicher Art*: חטאת (Lv 4).
- 3) Für Begehenssünden *unabsichtlicher Art*, die lange *unentdeckt geblieben sind*: אשם (Lv 5,17-19).
- 4) Für Veruntreuung von Heiligem *unabsichtlicher Art*: אשם (Lv 5,14-16).
- 5) Für Veruntreuung von Heiligem *unabsichtlicher Art*, die nicht in Unterschlagung, d.h. profanem *Gebrauch* von Heiligem, sondern nur in *Berührung* von Heiligem mit Unreinem besteht: אשם in Form der חטאת (Lv 5,2-3 und 5-6).
- 6) Für Veruntreuung von Heiligem *absichtlicher Art*, aber ohne *böse Absicht* und spontan *durch Bekenntnis offenbart*: אשם in der Form einer חטאת (Lv 5,14 und 5-6).
- 7) Für Veruntreuung von Heiligem *absichtlicher Art* u. in *böser Absicht*, aber spontan *durch Bekenntnis offenbart*: אשם (Lv 5,20-26).
- 8) Für alle unbewusst gebliebenen Sünden: Versöhnungstag (Lev 16).
- 9) Für *Unterlassungen unabsichtlicher Art* (Nu 15,22): חטאת, נסך, מגנחה für die Gemeinde (Nu 15,22-26), חטאת für israelitische und nichtisraelitische Einzelpersonen (Nu 15,27-29)<sup>11</sup>. |123|
- 10) Für *demonstrativ* (בִּיד רְמוּה) begangene Sünden: כֹּרֵחַ (Nu 15,30-31)!<sup>12</sup>

148; VON HOFMANN, *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch* (Anm. 3), pp. 230-250, bes. 248-249; KEIL, *Leviticus, Numeri und Deuteronomium* (Anm. 1), p. 27; E. KÖNIG, *Theologie des Alten Testaments kritisch und vergleichend dargestellt*, Stuttgart, Chr. Belser, 1923, p. 286; WENHAM, *The Book of Leviticus* (Anm. 8), pp. 57-59 ist das Brandopfer die allgemeine Sühne für allgemeine Schuld und Sünde; für KNOBEL, *Die Bücher Exodus und Leviticus* (Anm. 8), p. 355 sühnt das Brandopfer nicht Sünden, sondern sittliche Mängel; ähnlich BERTHOLET, *Leviticus* (Anm. 1), p. 4-5. Viele Autoren äussern sich nicht zur Frage, was das Brandopfer sühnt.

1 J. MILGROM, *The Two Pericopes on the Purification Offering*, in C.L. MEYERS-M. O'CONNOR (ed.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake, American Schools of Oriental Research, Eisenbrauns, 1983, pp. 211-215 hält die Deutung von Nu 15,22-29 auf unabsichtliche Unterlassungen für unmöglich; ebenso schon A. DILLMANN, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* (KeH), Leipzig, S. Hirzel, 1886, p. 84, u.a. — V. 22 weist jedoch klar auf Unterlassung. Unterlassung hat nur Sinn bei positiven Geboten. Lv 4 spricht dagegen deutlich von Übertretungen. Übertretungen beziehen sich immer auf Verbote. So ergibt sich eine klare Unterscheidung zwischen Lv 4 und Nu 15,22-29. IBN ESRA, bei MILGROM zitiert, hat dies gesehen. Dies ist wohl der Grund für die Novellierung von Nu 15: es war in Lv 4 nicht von unabsichtlichen Unterlassungen die Rede gewesen. Es besteht kein Grund, Nu 15,22aß-b als Interpolation auszuscheiden. Der oft gemachte Einwand, dass "in dem Nichttun all dieser Gebote... das Übertreten von Verboten miteingeschlossen ist", D. KELLERMANN, *Bemerkungen zum Sündopfergesetz in Num 15,22ff*, in H. GESE – H.-P. RÜGER (ed.), *Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag* (AOAT, 18), Kevelaer – Neukirchen, Butzon und Neukirchener Verl., 1973, pp. 107-113 trifft die Sache nicht, weil es um die positive oder negative Formulierung der Gebote geht, wie z.B. im Dekalog, gleichviel was die logische Analyse dieser Gebote ergibt.

5. Mit der Freilegung dieses Systems soll nicht die Entwicklung der priesterschriftlichen liturgischen Texte geleugnet werden, z.B. die spätere Perikope der Verfehlung des Hohenpriesters in Lv 4 oder der ergänzende (nicht abrogierende!) Charakter von Nu 15. Aber am Ende der inner-priesterschriftlichen Entwicklung — unbeschadet der älteren Geschichte der verschiedenen Opferarten — scheint eine Vollständigkeit anstrebende und theologisch tiefe Konzeption der Vergebung im Gewande liturgischer Bestimmungen vorzuliegen.

---

<sup>12</sup> Dass die Wendung "mit erhobener Hand" die trotzige öffentliche und daher schamlose Sünde meint, hat schon VON HOFMANN, *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch* (Anm. 3), p. 252 erkannt ("Sünde der Empörung" im Gegensatz zur Sünde der Abirrung oder des Falls): "Die Empörung gegen das Gesetz, sie bethätige sich worin sie wolle, muss gestraft werden; für sie gibt es kein Opfer, weil Opfer eine Leistung der Frömmigkeit ist und nicht ein Mittel der Gottlosigkeit werden darf. Wer aber in eine, wenn auch vorbedachte, Sünde gefallen ist, sie bestehe worin sie wolle, und sich dieselbe, nachdem er zur Besinnung darüber gekommen ist, gereuen lässt, der wird, wenn er auch dem Gesetze durch Strafbusse Genüge thun muss, immerhin doch auch Gotte ein Opfer, eine Sühnbusse für seine Sünde darbringen können". Ebenso C.F. KEIL, *Das vierte Buch Moses's (Numeri)*. (Commentar über das A.T.), Leipzig, Dörffling und Franke, 1870 = Giessen, Brunnen-Verl., 1987, p. 268; LANGE, *Die Bücher Exodus, Leviticus, Numeri oder die drei mittleren Bücher des Pentateuch* (Anm. 9), p. 275; A. DILLMANN, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* (KeH), Leipzig, S. Hirzel, 1886, p. 85; MILGROM, *Cult and Conscience* (Anm. 1), p. 109-110 u.a.m. Die Einwände KELLERMANN'S, *Bemerkungen zum Sündopfergesetz in Num 15,22ff* (Anm. 11), pp. 111-112, gegen die traditionelle Deutung als "frevelhaft, in offener Empörung" sind u.E. unzutreffend.

# Keine Versöhnung ohne Anerkennung der Haftung für verursachten Schaden

Die Rolle von Haftung und Intentionalität in den  
Opfern חטאת und אשם (Lev 4-5)

## 1. Fragestellung

Zu jedem Versöhnungsprozess gehört die Klärung der Verantwortlichkeit und der Haftung. War der entstandene Schaden gewollt? Das ist die strafrechtliche Frage nach der Verantwortung und der Schuld. Wer kommt für die Reparation auf? Das ist die zivilrechtliche Frage nach der Haftung.

Diese beiden Fragen sind in der hebräischen Bibel nicht nur Thema der *Rechtssammlungen*<sup>1</sup>, sondern auch der *kultischen Gesetzgebung*<sup>2</sup>. Denn zur israelitischen Liturgie gehören Riten der Versöhnung, für die diese beiden Fragen ebenfalls gelten: War der entstandene Schaden gewollt? Wer ist zur Wiedergutmachung verpflichtet?

Die liturgische Gesetzgebung der hebräischen Bibel ist zum grössten Teil in Leviticus und Numeri enthalten und gehört literarisch zu den priesterschriftlichen Gesetzen und zum Heiligkeitskodex<sup>3</sup>. Die Versöhnungsriten im besonderen betreffen hauptsächlich, aber nicht ausschliesslich das Sündopfer חטאת und das Schuldopfer [165] אשם (Lev 4-5) sowie den

---

<sup>1</sup> Reparation und Kompensation spielen eine Hauptrolle bei den für das israelitische (und altorientalische) Recht so typischen Kompositions- oder Schlichtungsverfahren, z.B. im Bundesbuch, bes. Ex 21:18 - 22:16, vgl. E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Theol. Wissenschaft; Stuttgart – Berlin – Köln 1994) 24-31; F. CRÜSEMAN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München 1992) 198-199; A. SCHENKER, *Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21-22* (SBS 139; Stuttgart 1990) 25-73.

<sup>2</sup> Das hat im Rahmen einer anthropologischen Gesamttheorie des Kultes ausgezeichnet herausgearbeitet H. UTZSCHNEIDER, "Vergebung im Ritual. Zur Deutung des *ḥaffā'*-Rituals im Sündopfer", *Abschied von Schuld. Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbekennntnis, Opfer und Versöhnung* (hrsg. R. RIESS) (Stuttgart – Berlin – Köln 1995) 96-119, 250-255.

<sup>3</sup> Vgl. neben OTTO, *Ethik* (Anm. 1) 219-256; CRÜSEMAN, *Tora* (Anm. 1) 323-380 die neueren Untersuchungen von I. KNOHL, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis 1995); Ph. P. JENSON, *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOT.SS 106; Sheffield 1992); F.H. GORMAN Jr., *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology* (JSOT.SS 91; Sheffield 1990). In diesen Werken Bibliographien!



Versöhnungstag (Lev 16) und einige weitere kultische Bestimmungen in Lev und Num<sup>4</sup>.

Für die Interpretation der liturgischen Versöhnung in P hat die Frage noch keinen Konsens in der Forschung erreicht, welche Rolle das subjektive Wollen, die Absicht darin spielt. Die Versöhnungsriten für unabsichtlich verursachte Sünden nehmen breiten Raum ein. Manche schließen daraus<sup>5</sup>, dass überhaupt nur unabsichtliche Verfehlungen versöhnt werden können. Diese Position impliziert, dass dieser liturgische Gesetzgeber keine Stufen der Absichtlichkeit unterscheidet. Entweder liegt Absicht vor oder Unabsichtlichkeit.

Ziel dieser Untersuchung ist es, demgegenüber zu zeigen, dass die kultischen Gesetzgeber der Priesterschrift ein abgestuftes System von Verfehlungen kennen, dem ein abgestuftes System von kultischen Versöhnungsriten genau entspricht<sup>6</sup>. Die Verfehlungen werden dabei nach den zwei Kriterien der *Schwere* des angerichteten *Schadens* und der daraus folgenden *Haftung*, aber auch nach dem des *Grades der Absichtlichkeit* differenziert. Die ihnen entsprechenden liturgischen Vergebungsriten spiegeln so in Wirklichkeit eine *theologische Systematik der Verfehlungen und ihrer Versöhnung* wieder. Die hier vorgelegte These will den Nachweis führen, dass die sich in Leviticus und Numeri äussernde Kulttheologie auf einer begrifflich völlig klaren Unterscheidung der Absichtlichkeit und Unabsichtlichkeit und ihrer Zwischenstufen basiert. Es trifft m. E. nicht zu, dass wir hier "eine eben noch nicht voll differen-

<sup>4</sup> Zu den Opfern חטאת und אשם vgl. die Kommentare zu Leviticus, bes. E. S. GERSTENBERGER, *Leviticus* (ATD 3; Göttingen 1993); R. PETER-CONTESSE, *Lévitique* 1-16 (CAT III; Genève 1993); J. MILGROM, *Leviticus* 1-16 (AB 3; New York – London 1991); B. A. LEVINE, *Leviticus* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia-New York-Jerusalem 5749/1989); R. RENDTORFF, *Leviticus* (BK 3; Neukirchen-Vluyn, Fasz. 1 1985, Fasz. 2 1990, Fasz. 3 1992) (bis Lev 6). Ausgezeichneter Forschungsüberblick bei A. MARX, "Le sacrifice dans l'Ancien Testament, regard impressioniste sur un quart de siècle de recherches", *Foi et Vie* 95 (N° 4 sept. 1996) (= *Cahier biblique* 35) 3-17.

<sup>5</sup> UTZSCHNEIDER, *Vergebung* (Anm. 2) 105-110, 252f; OTTO, *Ethik* (Anm. 1) 225; CRÜSEMANN, *Tora* (Anm. 1) 369-374; PETER-CONTESSE, *Lévitique* (Anm. 3) 75; RENDTORFF, *Leviticus* (Anm. 4, Fasz. 2) 149f; GERSTENBERGER, *Leviticus* (Anm. 4) 58-61; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*. Studien zur Sühnethologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982) 254f.; K. ELLIGER, *Leviticus* (HAT 4; Tübingen 1966) 68 und viele andere (in diesen Werken weitere Lit.!). Crüsemann und Utzschneider unterscheiden dabei eine Absichtsskala, die vom Unbeabsichtigten zum halb- oder indirekt Beabsichtigten geht, aber das voll Beabsichtigte ausschliesst.

<sup>6</sup> Nachweis bei A. SCHENKER, "Der Unterschied zwischen Sündopfer חטאת und Schuldopfer אשם im Licht von Lv 5,17-19 und 5,1-6", *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989 (ed. C. BREKELMANS – J. LUST) (BETL 94; Leuven 1990) 115-123, in diesem Band S. 103-111.

zierte und ... noch nicht völlig präzise Begrifflichkeit”<sup>7</sup> antreffen. Das Gegenteil scheint mir der Fall zu sein. Daraus folgt die wichtige Feststellung, dass nicht nur unabsichtliche, sondern auch manche absichtliche Sünden vergeben werden können, wobei die Spielarten des Absichtlichen sorgfältig unterschieden werden. Selbstver[166]ständlich ist dabei diese priesterschriftliche liturgische Systematisierung das Ergebnis einer langen Vorgeschichte. Aber in den liturgischen Versöhnungs- und Vergebungstexten (oder Sühnetexten) des Pentateuch werden die verschiedenen Grade der Absichtlichkeit klar und bewusst voneinander unterschieden und spielen in ihrer Abstufung eine zentrale Rolle. Dieser theologischen Systematik in liturgischer Gestalt soll hier allein nachgegangen werden, während alle das Ritual betreffenden Fragen ausgeklammert bleiben.

## 2. Unterschied von חַטָּאת und עֲוֹן

Die Unterscheidung dieser beiden Opferarten hat in der Forschung noch keine Lösung gefunden, die sich eines breiten Konsenses erfreuen könnte. Nach Lev 4 ist indessen klar, dass das Sündopfer חַטָּאת Übertretungen von *Verboten* versöhnen soll<sup>8</sup>. Die viermalige Wendung in Lev 4 (V. 2, 13, 22, 27): “eines von den Geboten JHWHs hinsichtlich der Dinge, die nicht getan werden dürfen” zeigt dies deutlich. Die Übertretung eines Verbotes verletzt die *Autorität* dessen, der das Verbot erlässt. Es ist diese Autorität, die durch die Übertretung des von ihr erlassenen Gebotes Schaden leidet. Dafür haftet der Übertreter. Er muss die Beschädigung von Gottes Autorität wieder gutmachen. Dies tut er durch einen Akt der ausdrücklichen Anerkennung der Autorität Gottes, und dieser Akt besteht eben im Sündopfer חַטָּאת, das die Missachtung JHWHs repariert. In Lev 4 handelt es sich überdies um eine unabsichtliche, nur versehentliche Übertretung des Verbotes, wie ebenfalls viermal (V. 2, 13, 22, 27) festgehalten wird.

Das Schuldopfer עֲוֹן hat es mit Unterschlagungen heiligen Gutes zu tun. Dies geht nicht nur aus Lev 5:15-16, sondern auch aus 1 Sam 6:1-10 hervor, einer nicht-priesterschriftlichen Erzählung. Dieses Gut muss wie bekannt zusammen mit einer Art von Genugtuungssumme, die 20 Prozent seines Wertes ausmacht, restituiert werden. Dazu tritt das eigentliche Schuldopfer עֲוֹן, das darzubringen ist. Die Verfehlung besteht hier in der Aneignung von Eigentum, das Gott gehört, also in der Profanierung

<sup>7</sup> CRÜSEMANN, *Tora* (Anm. 1) 372.

<sup>8</sup> MARX, “Le sacrifice” (Anm. 4) 6-12; A. SCHENKER, “Interprétations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice חַטָּאת”, *Bib* 75 (1994) 59-70; DERS., “Les sacrifices dans la Bible”, *Revue de l'Inst. cath. de Paris* 50 (1994) 89-10, in diesem Band S. 7-21.

von Heiligem.

Lev 4 und 5:14-19 bezeichnen somit die beiden Versöhnungsriten, das Sünd- und das Schuldopfer, für zwei Hauptkategorien von Verfehlungen: die eine ist die Übertretung von Verboten, wodurch Gottes Autorität in Frage gestellt und dadurch beeinträchtigt wird (das ist die Sünde, חטא), während sich die andere Verfehlung an Gottes Eigentum in Raum und Zeit vergreift, wodurch seine heilige Sphäre profa|167|niert und dementsprechend beschädigt wird. Dadurch entsteht Haftung, d.h. die Pflicht zu restituieren. חשבון bedeutet m.E. "haftpflichtig, schuldig"<sup>9</sup>.

Innerhalb von Lev 4 fällt überdies die wichtige Unterscheidung zwischen kollektiven und individuellen Verbotsübertretungen sowie die abnehmende Schwere dieser Übertretungen mit abnehmendem sozialem Gewicht der Verantwortlichen. Eine offizielle Persönlichkeit unterliegt schwereren Haftungspflichten als eine Privatperson.

### 3. Absolute Haftungspflicht

Sowohl beim Schuldopfer חשבון als auch beim Sündopfer חטא unterstreicht der liturgische *Gesetzgeber* die versehentliche, unabsichtliche Art der Verfehlung (Lev 5:15, 17). Dieses Element der Unabsichtlichkeit hat eine klare Funktion. *Unabsichtlichkeit hebt die Haftung nicht auf*<sup>10</sup>! Wer der Autorität oder dem Eigentum JHWHs geschadet hat, ist verpflichtet, diesen Schaden wiedergutzumachen, gleichgültig, was seine Absicht war. Die breite Behandlung, die die liturgische Gesetzgebung von P den unabsichtlichen Fällen einräumt, erklärt sich aus der *Absolutheit* der Reparations- und Restitutionspflicht. Diese Pflicht gilt ausnahmslos immer und überall.

### 4. Bleibende Haftung (Lev 5:17-19)

Lev 5:17 wirft ein schwieriges Problem auf, weil es ein Schuldopfer חשבון für Versöhnung und Wiedergutmachung einer versehentlichen Verbotsübertretung vorsieht<sup>11</sup>. Warum gilt hier nicht das Sündopfer חטא wie in Lev 4? Zwischen Lev 4:2,13, 22, 27 einerseits und Lev 5:17 andererseits besteht ein einziger Unterschied in einer sonst in allen wesentlichen Tei-

<sup>9</sup> Es sei gestattet, nochmals auf eine eigene Untersuchung dazu zu verweisen: A. SCHENKER, "Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham", *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament mit einer Bibliographie 1969-1991 zum Opfer in der Bibel* (ed. A. SCHENKER) (FAT 3; Tübingen 1992) 45-66.

<sup>10</sup> Dies erarbeitet UTZSCHNEIDER, Vergebung (Anm. 2) 105-110, 252-254 klar heraus.

<sup>11</sup> Diese Schwierigkeit wird in der rabbinischen Auslegung mit Hilfe der bloss vermuteten Profanierung gelöst ('āšām tālūy), J. MILGROM, *Cult and Conscience. The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance* (SJLA 18; Leiden 1976) § 43-44, S. 74-80, § 46, S. 82f.; D. HOFFMANN, *Das Buch Leviticus*, 1. Halbband (Berlin 1905) 209-216.

len gleichlautenden Formel: “von allen Geboten JHWHs betreffend das, was nicht getan werden darf, *und er wusste es nicht*”. Dieses Element findet sich nicht in Lev 4. Dafür finden sich anstelle der Formel “und er wusste es nicht” in Lev 4:14, 23, 28 die gegenteiligen Formulierungen: “und die Sünde, mit der sie (i.e. die Gesamtgemeinde) sich versündigt haben, wird (ihnen) bewusst” (V. 14), “und sie (i.e. die Privatperson) wird haftbar (חַטָּא) oder aber ihre Sünde wird ihr bewusst” (V. 22f., 26f.). Es liegt nahe, die Diskrepanz zwischen den sonst aufs engste verwandten Texten von Lev 4 und Lev 5:17-19 mit diesem Unterschied in Verbindung zu bringen. In Lev 4 wird die Verbotsübertretung deshalb mit dem Sündopfer חַטָּאת versöhnt, weil die Verbotsübertretung *entdeckt* wird, während das schwerere Schuldopfer חַטָּא dort gefordert werden muss, wo die Verbotsübertretung unbemerkt geblieben war (“und er wusste es nicht”).

Trifft diese Deutung zu, erfüllt Lev 5:17-19 die Funktion zu zeigen, dass die Haftung für einen Gott zugefügten Schaden nicht verjährt, sondern bleibt und wächst. Denn ein lange Zeit unreparierter Schaden wiegt schwerer als ein sogleich behobener. Es liegt ja eine weitere Missachtung darin, dass man den Geschädigten auf die Reparation warten lässt.

Es sei übrigens nochmals unterstrichen, dass Lev 5:17-19 nur versehentliche Verbotsübertretungen im Auge hat. Dennoch bleibt die Haftungs-pflicht absolut.

##### 5. Haftung für Unterlassungen (Num 15:22-29)

Num 15:22-29 schreibt in Parallele und im Gegensatz zu Lev 4 den Versöhnungsritus für versehentliche Unterlassungen von positiven Geboten vor<sup>12</sup>. Dieser Ritus zerfällt in zwei verschiedene Formen, von denen der eine eine kollektive Unterlassung versöhnt (V. 24-26) und der andere

<sup>12</sup> J. MILGROM, “The Two Pericopes on the Purification Offering”, *The Word of the Lord Shall Go Forth* (FS D. N. FREEDMAN; [hrsg. C. L. MEYERS-M. O’CONNOR] Winona Lake, Indiana 1983) 211-215 hält es für unmöglich, hier nur positive Gebote (‘asê) zu erkennen, während sich Lev 4 mit Verboten (lô ta’asê) beschäftigt, weil das Verbum “tun” (‘āsâ) in V. 24, 29, 30 ein aktives Tun, kein passives Unterlassen meinen könne. Daher müsse man V. 22aß-b als literarischen Zusatz betrachten, der erklären wollte, dass alle Gebote, sowohl positive wie negative gemeint seien. (Der von Milgrom postulierte hypothetische Interpolator hätte seine ihm zugeschriebene Absicht aber in dem Falle sehr ungeschickt erfüllt.) Es ist jedoch immer misslich, wenn die Interpretation eines Textes nur unter Zuhilfenahme einer literarkritischen Operation aufrechterhalten werden kann. Ibn Esra (bei Milgrom zitiert, S. 211) interpretiert den MT mühelos; Ramban widerspricht, aber doch wohl, weil die Halacha hier anders interpretiert, siehe Ch. B. CHAVEL, *Ramban* (Nachmanides), *Commentary on the Torah, Numbers* (New York 1975) 149-152. Das Argument Rambans, das Milgrom aufgreift, “tun” in V. 24, 29, 30 müsste ein aktives Tun, nicht ein passives Unterlassen bedeuten, ist linguistisch unhaltbar, weil das Verb ‘āsâ an diesen drei Stellen nie absolut, sondern

eine individuelle (V. 27-29). Dass es sich um Unterlassung positiver Gebote handelt, ergibt sich aus dem Unterschied zu den Formulierungen in Lev 4:2, 13, 22, 17, wo erstens der Ausdruck für die Verbote lautete: “von allen Geboten *das betreffend, was nicht getan werden darf*”. Dieser [169] Relativsatz fehlt in Num 15:22. Zweitens erfolgt die Feststellung der Sünde in Lev 4 immer positiv: “Wenn eine Person sündigt” (V. 2, 27), “und wenn die ganze Versammlung Israels versehentlich sündigt” (V. 13), “ist es der Fürst, der sündigt und etwas tut von allen Geboten hinsichtlich dessen, was nicht getan werden darf” (V. 22), während sie in Num 15:22 negativ ist: “und wenn ihr aus Versehen eines von allen diesen Geboten *nicht* tut”.

Wiederum ist die Haftung für die beeinträchtigte Autorität Gottes durch ein Sündopfer חטאת (V. 24 u. 27) und für kollektive Unterlassung durch zusätzliche Riten anzuerkennen und wiederherzustellen.

#### 6: Haftung für uneinlösbare Verpflichtungen (Lev 5:1-6)

Lev 5:1-6 bestimmt einen Versöhnungsritus für Fälle, wo eine Person eine von Gott garantierte Verpflichtung nicht einlösen konnte oder durfte. In V. 1 ist es die Verweigerung einer Zeugenaussage, in V. 4 die Nicht-Einlösung eines Eides.

Diese Verpflichtungen durften aus berechtigten Gründen nicht erfüllt werden, denn gerade ihre Erfüllung hätte zu einer Gott missfälligen Tat geführt<sup>13</sup>. Aber die Verpflichtungen waren durch die auf sie gelegte Ga-

---

immer in Verbindung mit einem Komplement erscheint (V. 24 *nifal* mit *li-šegāgā*, V. 29 *qal* mit *bi-šegāgā*, V. 30 *qal* mit *be-yad-rāmā*). Diese Verbindung qualifiziert das allgemeine Verb “tun” und verleiht ihm die spezifische Bedeutung: das Komplement realisieren, also einerseits eine *šegāgā*, ein Versehen begehen oder andererseits eine “Drohgebärde”, eine Demonstration machen (das ist mit dem Ausdruck gemeint, vgl. Ex 14:8; Num 33:3; CRÜSEMAN, *Tora* [Anm. 1] 371). Siehe zum Ganzen SCHENKER, Unterschied (Anm. 6) 122f mit Anm. 11 u. 12, in diesem Band S. 110-111.

<sup>13</sup> Meistens nimmt man Lev 5:1 und 4 im Sinne einer negativen Handlung: Verweigerung der geschuldeten Zeugenaussage und unbeherrschter, törichter Eid, z.B. GERSTENBERGER, *Leviticus* (Anm. 4) 63-65; CRÜSEMAN, *Tora* (Anm. 1) 372; ELLIGER, *Leviticus* (Anm. 5) 73f; PETER-CONTESE, *Lévitique* (Anm. 4) 86-88; MILGROM, *Leviticus* (Anm. 4) 293-295, 299f etc. M.E. hat der Text Situationen im Auge, wo aus durchaus achtbaren Gründen eine Zeugenaussage verweigert oder ein Eid nicht erfüllt werden darf, wie in Lev 5:2-3 auch keine verwerfliche Absicht gegeben ist, vgl. SCHENKER, *Anlässe* (Anm. 9) 46f. Denn nur so erklärt sich die Zusammenstellung mit unwissentlichen Sünden in Lev 4; 5:2f, 14-19. *Gemeinsam* an diesen Handlungen ist das Fehlen jeder *verwerflichen* Absicht! *Verschieden* ist, dass bei den unwissentlichen Sünden überhaupt keine Absicht vorliegt, während in Lev 5:1,4 volle Absicht gegeben ist. Die Erklärung von M. NOTH, *Das dritte Buch Mose Leviticus* (ATD 6; Göttingen 1962) 33f, wonach Lev 5:1-4 die Unterlassung eines Beobachters meine, der einen Fluch (V. 1) oder einen unbedachten Eid (V. 4) aussprechen hörte oder jemanden sich eine Unreinheit zuziehen sieht, ohne diese Beobachtung den zuständigen Instanzen zu melden, interpretiert alle vier Verse im Lichte von V. 1: eine Zeugenaussage unterbleibt, die

rantie Gottes (ein Fluch in V. 1, ein Eid in V. 4) JHWHs Schutz anheimgestellt worden. JHWH muss daher um die Nicht-Erfüllung ausdrücklich ersucht werden. Das ist die Funktion des versöhnenden Ritus hier, wobei es offen bleiben kann, ob es sich in Lev 5:6-7 um ein Schuldopfer  $\text{עֹשֶׁן}$  oder um ein Sündopfer  $\text{חַטָּאת}$  handelt. |170|

In V. 2-3 geht es um Befleckungen, die erst später entdeckt werden. Bei sofortiger Entdeckung hätten sie sofort durch Reinigung behoben werden müssen<sup>14</sup>. Die unbeabsichtigt unterlassene, von Gott geforderte Reinigung wird durch einen Versöhnungsritus später aufgewogen, der wie gesagt als Sündopfer  $\text{חַטָּאת}$  oder Schuldopfer  $\text{עֹשֶׁן}$  aufgefasst werden kann, eine Frage, die hier offen bleiben mag<sup>15</sup>.

Der in Lev 5:5-6 (und daran anschliessend in V. 7-13) behandelte Versöhnungsritus gilt dergestalt zwei neuen Kategorien von Verfehlungen: erstens einer aus berechtigten Gründen nicht erfüllten Verpflichtung, die unter Gottes Schutz steht, und zweitens der unbeabsichtigten Unterlassung einer notwendigen Reinigung von Befleckungen.

Das Besondere an dieser Versöhnung ist das *Bekenntnis* der dafür verantwortlichen Person. Sie muss den Fehler bekennen, weil dieser in solchen Fällen oft ihr allein bekannt ist<sup>16</sup>.

hätte abgelegt werden müssen, und darin liegt Schuld. Aber da es sich dann um eine bewusste und gewollte, unter Umständen schwerwiegende Schuld handeln würde, versteht man nicht, warum sie unter lauter unwissentlichen Vergehen (Lev 4; 5,14-19) einge-reiht wurde. So empfiehlt sich Noths Deutung weniger.

<sup>14</sup> MILGROM, *Leviticus* (Anm. 4) 297-299 betrachtet die Übertretung als absichtliche Unterlassung der vorgeschriebenen Reinigung. LEVINE, *Leviticus* (Anm. 4) 27; RENDTORFF, *Leviticus* (Anm. 4, Fasz. 3) 191; ELLIGER, *Leviticus* (Anm. 5) 74 und viele andere interpretieren, wie es hier vorgeschlagen wird. N. KIUCHI, *The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function* (JSOT.SS 56; Sheffield 1987) 28f interpretiert diese Fälle von Verunreinigung — in Übereinstimmung mit rabbinischer Auslegung — als Verunreinigungen, die bei Bewusstsein zugezogen, dann vergessen wurden und schliesslich dem vergesslichen Verunreinigten wieder einfielen. Diese *Einschränkung* auf Fälle des Entfallens scheint unnötig; Unkenntnis der Befleckung überhaupt und späteres Innewerden genügen; so spricht HOFFMANN, *Leviticus* (Anm. 5) 201, gewiss ein Zeuge der rabbinischen Interpretation, von einfachem Nichtwissen: "weil bei der Unwissenheit des unreinen Zustandes ... eine solche Verschuldung unausbleiblich ist" und erwähnt dann danach auch noch zusätzlich die Möglichkeit des Entfallens.

<sup>15</sup> M. E. ist es ein  $\text{עֹשֶׁן}$ , siehe SCHENKER, "Anlässe" (Anm. 9) 49-51.

<sup>16</sup> MILGROM, *Cult* (Anm. 11) 108-110, wobei das Schuldbekenntnis nicht nur, wie Milgrom annimmt, für bewusst begangene Sünden erfordert ist, sondern für alle Übertretungen, bewusste und unbewusste, die der Übertreter *allein* kennt. Für öffentlich geschehene und daher öffentlich bekannte Sünden ist kein Bekenntnis, wohl aber Reue erfordert. Die Darbringung eines Sühnopfers,  $\text{חַטָּאת}$  oder  $\text{עֹשֶׁן}$ , die einen öffentlichen rituellen Akt darstellen, bekundet nicht in Worten, sondern in "sakramentalen" Zeichen diese Reue, vgl. UTZSCHNEIDER, "Vergebung" (Anm. 5) 110.

Der Versöhnungsritus schafft hier die Möglichkeit, verborgene Verfehlungen durch Bekenntnis und rituelle Wiedergutmachung ins rechte Lot zu bringen und so die unheilvollen Mächte des Fluches, des unerfüllten Eides und der nie beseitigten Unreinheit zu bannen.

### 7. Haftung und Versöhnung bei absichtlichen Unterschlagungen (Lev 5:20-26)

Wer durch einen falschen Unschuldseid seinen unrechtmässigen Besitz fremden Eigentums "reingewaschen" hat, kann sich durch ein Schuldopfer זָבַח zusammen mit der entsprechenden Restitution des unrechtmässigen Eigentums und dem dazu [171] gehörigen Schadenersatz von 20 Prozent mit Gott und dem Mitmenschen versöhnen. Es ist klar, dass diese Möglichkeit ein Bekenntnis impliziert, obschon das Buch Leviticus dieses hier nicht ausdrücklich erwähnt<sup>17</sup>.

Die Verfehlung ist in einem solchen Fall voll beabsichtigt, da ein Meineid ohne Vorsätzlichkeit nicht denkbar ist. Hier liegt ein Beispiel für eine rituelle *Versöhnung einer absichtlich begangenen Verfehlung* vor! Die Versöhnung ist möglich unter der Bedingung, dass der Schuldige die Initiative ergreift. Er hat ein Interesse daran, sich von den unheilvollen Folgen des Meineids zu befreien. Diese Versöhnung liegt aber auch im Interesse der Gesamtgemeinschaft. Sie stellt einen Anreiz dar, Meineide zu neutralisieren. Bei der grossen Bedeutung, die dem Unschuldseid im israelitischen Recht (Ex 22:7-8, 10) zukommt, läuft die leicht gemachte Versöhnung von Meineidigen auf den Schutz und die Festigung der wahren Eide hinaus.

Übrigens ergänzt Lev 5:20-26 die Bestimmung des *Bundebuches* über den Unschuldseid bei vermögensrechtlichen Konflikten (Ex 22:7-8, 9-10), indem der Missbrauch dieses Eides eingedämmt wird.

### 8. Haftung durch Todesstrafe bei Verfehlungen "mit hoch erhobener Hand" (Num 15:30-31)

Num 15:30-31 schliesst jede Versöhnungsmöglichkeit für jemanden aus, der "mit hoch erhobener Hand" (V. 30) handelt. Diese metaphorische Wendung bedeutet nicht "absichtlich", wie fast alle modernen Übersetzer und zahlreiche Ausleger immer wieder behaupten<sup>18</sup>. Die Wiedergabe

<sup>17</sup> Diese Perikope wurde von MILGROM, *Cult* (Anm. 11) 84-128 meisterhaft analysiert. Die Ergebnisse erscheinen zusammengefasst in seinem Kommentar: MILGROM, *Leviticus* (Anm. 13) 365-373.

<sup>18</sup> MILGROM, *Cult* (Anm. 11) 109f versteht *b-yad rāmā* als "ohne Reue". Er lehnt mit Recht die Interpretation "absichtlich" ab. "Ohne Reue" ist jedoch deshalb nicht empfehlenswert, weil Reue das Verhältnis zu einer *geschehenen* Übertretung qualifiziert, während die Wendung in Ex 14:8, Num 15:30; 33:3 den *geschehenden* Vollzug eines

mit "absichtlich" wird dabei ohne Zweifel aus dem Kontext abgeleitet, da die vorhergehende Sektion (V. 22-29) versehentliche Unterlassungen behandelt. Aber zwei Gründe verbieten diese Deutung. Der erste ist semantischer Art. Die Wendung "mit hoch erhobener Hand" kommt in der Bibel nur noch an zwei anderen Stellen, und zwar im Zusammenhang mit dem Auszug Israels aus Ägypten vor, nämlich in Ex 14:8 und Num 33:3. Die Israeliten verliessen dort Ägypten mit hocherhobener Hand. Dies kann an diesen Stellen natürlich nicht "ab|172|sichtlich" bedeuten. Dies würde keinen Sinn ergeben. Es bedeutet vielmehr "öffentlich, demonstrativ, vor aller Augen", im Gegensatz zu verstohlen, heimlich, un-erkannt. Es ist nun aber nicht wahrscheinlich, dass dieselbe metaphorische Wendung zwei ganz verschiedene Bedeutungen hat. Es ist viel plausibler, eine einzige Bedeutung anzunehmen, die an allen Stellen einen guten Sinn ergibt. Diese Bedeutung kann nur "demonstrativ, öffentlich" sein, "absichtlich" passt wie gesagt zu Ex 14:8; Num 33:3 überhaupt nicht. "Öffentlich, demonstrativ" ergibt dagegen auch einen ausgezeichneten Sinn in Num 15:30. Wer sich gegen JHWHs Gebote öffentlich, demonstrativ, d.h. frech, schamlos verfehlt, der darf nicht auf Vergebung hoffen. Es sei noch angemerkt, dass in 1 Kön 12:26 der verwandte Ausdruck vorkommt: Jeroboam erhob die Hand gegen den König. Dies bezeichnet den Aufstand gegen den König.

Der andere Grund ist inhaltlicher Art. Lev 5:20-26 zeigt, dass ein Meineid, obschon er eine vorsätzliche Verfehlung ist, dennoch vergeben werden kann. Es gibt somit zumindest eine Stimme in der priesterschriftlichen Kultgesetzgebung, die auch für gewisse vorsätzliche Vergehen eine Versöhnungsmöglichkeit bereitstellt.

Die Auslegungsgeschichte hat übrigens bis über die Reformationszeit hinaus "die hocherhobene Hand" immer als Ausdruck des "Frevels", d.h. der Herausforderung Gottes verstanden, und nicht als Ausdruck der Absichtlichkeit<sup>19</sup>.

Für die als Herausforderung Gottes öffentlich und demonstrativ begangenen Verfehlungen gibt es also keine Versöhnung. Die Verantwortung dafür muss der Schuldige mit der Verurteilung zum Tode bezahlen.

---

Tuns qualifiziert. Dafür ist "schamlos", "freventlich" zutreffender. So hat J. MILGROM, *Numbers*. The JPS Torah Commentary (Philadelphia – New York 5750/1990) 125 schliesslich selbst übersetzt und kommentiert: "in open defiance of the Lord". – Die Wendung wird fast von allen Autoren als "absichtlich" missverstanden: OTTO, *Ethik* (Anm. 1) 225; CRÜSEMANN, *Tora* (Anm. 1) 371 (zögernd); JANOWSKI, *Sühne* (Anm. 5) 254f; ELLIGER, *Leviticus* (Anm. 4) 68, usw. – Siehe zu dieser Frage SCHENKER, "Unterschied" (Anm. 6) 123, in diesem Band S. 110-111.

<sup>19</sup> Luther (1545) "aus frevel", Zwingli (1531) "aus hoffart oder fräfel", King James "presumptuously" (aber Sebastian Castellio: *volens!*).



### 9. Zusammenfassung und Ergebnis

(1) Der priesterschriftliche Verfasser des Kultgesetzes hat die Riten der liturgischen Versöhnung, die er wohl zu einem Teil aus der ihm vorgegebenen gottesdienstlichen Tradition Israels kannte, auf bestimmte Kategorien von Verfehlungen spezialisiert. Die verschiedenen rituellen Versöhnungen entsprechen verschiedenen Arten von Verfehlungen.

(2) Zur Unterscheidung der Verfehlungen spielen die Haftung und Intentionalität eine zentrale Rolle.

(3) Haftung ist die Pflicht zur Reparation eines verursachten Schadens. In Bezug auf die Vergehen gegen Gott gibt es eine solche Haftung erst recht. Sie ist absolut. Sie ist immer geboten, unabhängig davon, ob die den Schaden verursachende Tat gewollt war oder nicht. In P gibt es gar keine Verfehlung, für die der Verursacher nicht haften müsste. So erklärt sich das breite Interesse in P für versehentliche Verfehlungen. Sie offenbaren nämlich besonders klar die Unentbehrlichkeit der Wiedergutmachung auch dort, wo böse Absicht gänzlich fern lag.

(4) Die erstrangige Wichtigkeit der Wiedergutmachung in der Konzeption der priesterschriftlichen Kultgesetzgebung lässt sich auch an ihrer Bemühung ablesen, *vergangene* Verfehlungen und Unterlassungen zu erfassen, um sie nachträglich noch zu reparieren. Lev 5:2-3 und 5:17-19 spiegeln dieses Bestreben gut wieder. Ebenso sollen private, der Öffentlichkeit unbekannte Vergehen durch die Möglichkeit ritueller Versöhnung mit dem dazu gehörigen Bekenntnis möglichst wiedergutmacht und dadurch aus der Welt geschafft werden. Das geht insbesondere aus Lev 5:2-3, 20-26 hervor.

(5) Absichtlichkeit spielt aber ebenfalls eine bedeutende Rolle. Böse Absicht und Vorsätzlichkeit schliessen jedoch rituelle Versöhnung keineswegs aus, wie Lev 5:20-26 klar erwies.

(6) Ja, es ist das unverkennbare Bestreben der priesterschriftlichen Gesetzgebung, einen Anreiz dafür zu schaffen, dass die aus böser Absicht und Vorsätzlichkeit bewirkten Verfehlungen und Schäden durch Bekenntnis und Ritus nach Möglichkeit versöhnt werden (Lev 5:20-26).

(7) Nur im Fall der provokativ und schamlos begangenen Verfehlung (Num 15:30-31) schliesst die Bosheit der Absicht für den priesterschriftlichen Gesetzgeber eine rituelle Versöhnungsmöglichkeit aus. Hier gibt es eine absolute Grenze, die nicht überschritten werden kann. Interpretiert man Israels Kult theologisch als das gnadenhafte Versöhnungsangebot an Israel, gibt es nur diese eine Stelle, wo Gott nicht bereit ist, zu vergeben.

# Der Boden und seine Produktivität im Sabbat- und Jubeljahr

Das *dominium terrae* in Ex 23:10-11 und Lev 25:2-12\*

## 1. Das Problem und das Vorgehen

Nach Ex 23:10-11 sollen die Armen und die wilden Tiere die brachliegenden Äcker und Weingärten des Sabbatjahres abernten dürfen, während Lev 25:2-12 die Armen nicht erwähnt und das Recht, den Ertrag vom brachliegenden Acker und Weingarten zu nehmen, den israelitischen Familien (und den wilden Tieren) zu übertragen scheint<sup>1</sup>. Die übliche Interpretation des Verhältnisses von Exodus zu Leviticus hinsichtlich des Brache- und Sabbatjahres nimmt eine Entwicklung an, die das Brachejahr des Bundesbuches (Ex 20:22-23:33) durch das Sabbatjahr des Heiligkeitgesetzes (Lev 17-27) interpretieren oder modifizieren lässt<sup>2</sup>.

Ich möchte demgegenüber hier diese Entwicklung als eine *Novellierung* bestimmen, die die frühere Gesetzgebung des Bundesbuches *nicht ersetzt*, sondern *ergänzt*. Diese These erwächst aber nicht etwa aus dem Wunsch [95] nach Harmonisierung der Bibel. Sie entspricht vielmehr einer genauen Beobachtung der beiden Gesetzestexte und setzt voraus, dass solche Gesetze ihre Begriffe in strengem Sinne gebrauchen, wie das eben in der Natur von Rechtstexten liegt. Die Hermeneutik, die in der These impliziert ist, beruht somit auf einer genauen Beachtung der rechtlichen Bestimmungen, die in diesen Gesetzen angeordnet werden.

Es ist überdies notwendig hinzuzufügen, dass ich Lev 25:2-12 provisorisch als literarische Einheit betrachte, bis sachliche (oder eventuell auch

---

\* Ich danke den Teilnehmern und Teilnehmerinnen des Symposiums für Herrn Prof. Martin Klopfenstein für die Diskussion der hier vorgebrachten These. Sie hat vieles klarer werden lassen und manches richtiggestellt.

<sup>1</sup> U. Cassuto, A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem, 1967, S. 300, 301; B. Jacob, hrsg. u. übersetzt W. Jacob, The Second Book of the Bible, Exodus, New Jersey, 1992, S. 716, 717; N. P. Lemche, The Manumission of Slaves – the Fallow Year – the Sabbatical Year – the Jubel Year, in: VT 26 (1976) 38-59, hier 48f (mit einem Irrtum: statt “vv. 4-5” muss es heißen “vv. 6-7”).

<sup>2</sup> W. H. Gispen, Het Boek Leviticus, Commentaar op het O.T., Kampen 1950, S. 351; M. Noth, Das Alte Testament Deutsch 6. Das dritte Buch Mose. Leviticus, Göttingen, 1962, S. 162-163; F. Michaëli, Le livre de l'Exode. Commentaire de l'Ancien Testament II, Neuchâtel, 1974, S. 214; M. Noth, Das Alte Testament Deutsch 5. Das zweite Buch Mose. Exodus, Göttingen, 1959, S. 153; B. S. Childs, Exodus, A Commentary. The Old Testament Library, London, 1974, S. 482; J. I. Durham, Exodus, World Biblical Commentary, vol. 3, Texas, 1987, S. 331, 332; Lemche, Manumission (s. Anm. 1) 43, Anm. 15.

sprachliche) Spannungen im Text die Annahme redaktioneller Überarbeitung erfordern (unten 4.1).

## 2. Das Sabbatjahr in Lev 25:2-12

### 2.1 Land und Feld

Das Land ruht im 7. Jahr. "Du wirst dein Feld nicht ansäen und deinen Weingarten nicht beschneiden" (V. 4). Menschliche Produktivität kommt zu einem Stillstand. JHWH hat das Recht, diesen Stillstand der Produktivität anzuordnen, da er das Land seinem Volk geschenkt hatte (V. 2). Das Produktionsverbot in jedem 7. Jahr erinnert die Bewohner des Landes drastisch daran, dass JHWH der eigentliche Eigentümer allen Bodens bleibt.

Dieses Gesetz entspricht in der Sache der Brachejahr-Bestimmung des Bundesbuches in Ex 23:10-11. Aber die Formulierung ist verschieden! Nach Exodus "darfst du während sechs Jahren dein Land (*ʿarṣekā*) besäen", nach Leviticus ist es "dein Feld" (*šādekā*) das du besäen darfst, und dein Weingarten (*karmekā*) den du beschneiden darfst (V. 3). Das Wort "Land" (*ʿārāṣ*) wird in Exodus (23:10-11) und in Leviticus (25:2-7) verschieden gebraucht. In Exodus bedeutet es das bebaute Land, wie V. 10 zeigt, während es in Leviticus das ganze Land mitsamt den Feldern und Weingärten, aber auch das Land ausserhalb der bebauten Flächen (Wälder, Triften, unbebaubares Gelände) bezeichnet, wie V. 7 deutlich macht. Die "Tiere des Feldes" leben ja vor allem ausserhalb des bestellten Landes.

Was aber ist nun auf diesem Hintergrund die Bedeutung des Ausdrucks: "der Sabbat des *Landes* selbst soll euch [96] ernähren" (Lev 25:6)? Bezeichnet das *Land* die bebauten Äcker und Weingärten, die in V. 4 und 5 erwähnt werden, und die Ex 23:11 im Brachejahr den Armen und den wilden Tieren überlässt? Es ist bekannt, dass die rabbinische Exegese so interpretiert, indem sie das "Land" von Lev 25:6 (Sabbat des Landes) mit den Feldern und Weingärten, also mit dem *bebauten* Land identifiziert<sup>3</sup>. So verbindet sie Exodus, wo den Armen und wilden Tieren gestattet wird, im 7. Jahr den Wildwuchs auf den Feldern ("*dein Land*" V. 10) und in den Weingärten sowie die Oliven ("dein Weingarten und deine Ölbäume", V. 11) zu essen, mit Leviticus, wo der ganze Haushalt einer israelitischen Familie mitsamt dem Vieh den Wildwuchs des Sabbats *des Landes* verzehren darf (V. 6-7). Alle drei Gruppen zusammen, die Armen, die wilden Tiere und die israelitischen Familien samt ihren Haustieren dürfen vom Wildwuchs auf dem unbestellten Acker- und Weingartenland leben.

<sup>3</sup> Der Mischna-Traktat *Šebiʿit* impliziert diese Interpretation.

Diese Interpretation schafft indessen eine Spannung mit V. 5 (und V. 11), wo gesagt wird: “den von selbst gewachsenen Ertrag deines Feldes (nämlich im 7. Jahr) darfst du nicht ernten, und die Trauben, die gereift sind, obwohl du deinen Weingarten nicht geschnitten hast, darfst du nicht lesen”. Es scheint hier, dass die Ernte und die Weinlese des von selbst gewachsenen Ertrags auf den Feldern und in den Weingärten im 7. Jahr verboten werden. Aber die Halacha hat es nicht so verstanden<sup>4</sup>. Die rabbinische Auslegung löst diese Schwierigkeit in der Tat so, dass ihr zufolge V. 5 (und V. 11) das gewöhnliche Ernten und Weinlesen verbietet, während andere Weisen des Erntens und Lesens zugelassen sind, und sie impliziert ferner eine vorausgehende Erklärung der Besitzer der Äcker und Weingärten, dergemäss diese wildgewach|97|sene Ernte im 7. Jahr herrenloses Gut ist, das allen gehört (*mupkār*)<sup>5</sup>.

Zugunsten der rabbinischen Deutung scheint die 2. Hälfte von V. 12 zu sprechen, die lautet: “von *dem* Felde dürft ihr seinen Ertrag essen”. Es handelt sich um den Ertrag des Jubeljahres. Diesen Ertrag dürfen die Menschen “von *dem* Felde” (*min ha-šādāh*) essen.

## 2.2 Feld (*šādāh*)

Doch gebraucht Leviticus das Wort “Feld” in zwei verschiedenen Weisen. Wenn es mit einem Possessivpronomen versehen ist (oder mit einer äquivalenten Determination wie z.B. in Lev 25:34; 27:16, 21, 24), bedeutet es ein bebautes Grundstück, ein individuelles Feld, das einem individuellen Besitzer gehört<sup>6</sup>. Wenn es dagegen mit dem Artikel, der nicht anaphorisch, d.h. auf eine vorhergehende Verwendung mit Possessivum zurückverweist, sondern absolut und determiniert gebraucht wird, so bedeutet es das offene Land, das gesamte Territorium ausserhalb der Ortschaften<sup>7</sup>. Diese Bedeutung ist besonders klar in den Wendungen: “die Bäume des Feldes” (26:4) und “die (wilden) Tiere des Feldes” (26:22, vgl. 25:7!).

In Lev 25:12 finden wir “das Feld” ohne Possessivum, aber mit Artikel. Der Artikel bezieht das Wort auf keine vorhergehende Verwendung mit Possessivum zurück, denn es gibt im vorausgegangenen Kontext keine solche Verwendung. Wir dürfen es also nicht im Sinne: “von eurem

<sup>4</sup> Sifra zu Lev 25:20 (Torath Cohanim [Sifra], Codex Vatican 31, a ... facsimile edition, Jerusalem 1972, fol 102r, S. 201, der Text ist zitiert in einer abweichenden Form bei D. Hoffmann, Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt, Berlin 1906, S. 324).

<sup>5</sup> Hoffmann, Leviticus, S. 324f.

<sup>6</sup> Lev 19:9,19; 23:22; 27:16-17,18,19,20,22,28.

<sup>7</sup> Lev 14:7,53; 17:5; 26:4,22.

Feld”<sup>8</sup>, sondern wir müssen es vielmehr in der Bedeutung: “vom Lande, vom ganzen Territorium dürft ihr den Ertrag essen” verstehen. Wenn der individuelle Grundbesitz und der individuelle Acker eines Besitzers bezeichnet werden sollen, erscheinen stets die Possessiv-Pronomina (19:9,19; 23:22; 25:3,4, vgl. 25:5 “deine Ern|98|te”, “deine unbeschnittenen Reben”, 25:34). Das ist hier nicht der Fall.

Was ist somit mit *dem* Feld gemeint, von dem die Menschen nach 25:12 essen dürfen? Es ist nicht “dein Feld und dein Weingarten” von V. 4-5. Diese dürfen nach V. 5 und 11 im 7. Jahr ja gerade nicht abgeerntet und gelesen werden. Es ist das offene, unbebaute Land ausserhalb der Äcker und Weinberge gemeint. Davon dürfen die israelitischen Familien den Wildwuchs nehmen.

### 2.3 Das Land (ʿārāṣ)

Die V. 6-7 ermächtigen jedoch die israelitischen Familien zum Essen des “Sabbats des Landes”: “und es wird der Sabbat des Landes für euch als Nahrung dienen: für dich, für deinen Knecht und deine Magd, für deinen Lohnarbeiter und für deinen Beisassen, die bei dir als Fremde Gäste sind, (7) und für dein Vieh und für die wilden Tiere, die in deinem Lande sind: sein ganzer Ertrag wird zur Nahrung dienen.” In dieser Ermächtigung JHWHs kommt das Wort “Land” zweimal vor. Es bezeichnet — im Unterschied zu Ex 23:10, wo “dein Land” das individuelle Ackerland einer israelitischen Familie bedeutet — das ganze Territorium, bestelltes und unbestelltes Land.<sup>9</sup> Der Ausdruck von V. 7 “sein ganzer Ertrag wird dir als Nahrung dienen” kann sich auf das Land oder auf den Sabbat beziehen (*šabbāt* ist feminin): der Ertrag des Sabbats oder des Landes.

Das Wort “Land” erscheint in der Perikope Lev 25:1-12 zuerst in V. 2 (zweimal) und bedeutet dort das ganze Territorium, in dem das Volk wohnt. Dieses Gesamtterritorium muss im 7. Jahr ruhen. In V. 4 wird das “Land” wieder genannt, das im 7. Jahr eine ganz besondere “Ruhe” oder ein ganz besonderes “Feiern” für JHWH haben wird, infolgedessen die Felder nicht besät und die Weinreben nicht geschnitten werden dürfen. Diese Aussage wird am Ende von V. 5 leicht variiert wiederholt. In

<sup>8</sup> So deuten es C.F. Keil, Leviticus, Numeri und Deuteronomium, Giessen 1987, S. 161; A. Knobel, Exodus und Leviticus (KeH), Leipzig 1857, S. 561.

<sup>9</sup> Lemche, Manumission (s. Anm. 1) 49.

V. 6 folgt die fünfte Erwähnung des Landes: der "Sabbat des Landes wird euch zur Nahrung dienen". An allen diesen Stellen wird der Sinn des Wortes Land von der Bedeu|99|tung und Ausdehnung, die es in V. 2 hat, bestimmt: es meint das ganze Territorium, das Israel bewohnt. Dabei ist es klar, dass das gesamte Land ruht, weil alle Bewohner auf die Bestellung ihrer Äcker und Weinberge verzichten. In V. 9 und 10 bedeutet "Land" wieder das Territorium des Volkes, wie es besonders klar aus V. 10 ersichtlich ist.

An den sieben Stellen, wo "Land" vorkommt, ist die Bedeutung dieselbe. Es meint das ganze Gebiet, das Israel bewohnt, ohne zwischen bebauter und unbebauter Flur zu unterscheiden.<sup>10</sup>

Das ist somit gewiss auch die Bedeutung von "Land" (ʿārāš) in V. 6 und 7, denn die wilden Tiere leben auf dem ganzen Territorium, in bestelltem und vor allem in unbestelltem Gelände. Es ist der Ertrag dieses ganzen Territoriums, das den Bewohnern im 7. Jahr als Nahrung dient.

Aber nun verbieten ihnen V. 5 und 11 die *eigenen Felder* abzuernten und die *eigenen Weingärten* zu lesen. Das ist eine Einschränkung. So dürfen die Bewohner vom Ertrag des ganzen Landes leben, ausgenommen den Ertrag ihrer eigenen Felder und Äcker.

#### 2.4 Die Ergänzung zum Brachejahr des Bundesbuches

Für wen aber sind denn diese bestimmt? Hier liegt es doch nahe, an die Armen und wilden Tiere von Ex 23:10-11 zu denken! Im 7. Jahr sind die Felder und Weingärten ihnen, und ihnen allein zu überlassen! Das Sabbatjahr-Gesetz von Lev 25 setzt somit die Brachejahr-Bestimmung des Bundesbuches voraus, die es als allsiebenjährlich wiederkehrendes Brachejahr versteht, und ergänzt sie, ohne sie zu modifizieren oder zu ersetzen! Denn dort war nur gesagt worden, wer die Erträge von Aeckern und Weingärten im Brachejahr essen darf: die Armen und die wilden Tiere. Aber es war nicht gesagt worden, wovon denn die andern Bewohner, die normalen israelitischen Haushalte mit Mensch und Vieh leben sollen! Jetzt trägt Lev 25:2-7 diese Erklärung nach: sie dürfen den Ertrag des ganzen Landes, d.h. den Wildwuchs im Wald und im unbestellten Land gebrauchen, der aus|100|serhalb ihrer Felder, Weingärten und Ölbäume wächst<sup>11</sup>. Die beiden Gesetze in Bundesbuch und Heiligkeitsgesetz greifen ineinander. Dieses ist eine Novelle zu jenem.

<sup>10</sup> So Jacob, Exodus (Anm. 1), S. 716 (im Zusammenhang mit Ex 23:10-11).

<sup>11</sup> Zum Wildwuchs siehe G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. I Jahreslauf und Tageslauf, Gütersloh 1928, passim, bes. S. 73-89, 329-348; O. Keel-M. Küchler-Ch. Uehlinger, Orte und Landschaften in der Bibel. Ein Handbuch und Studienführer zum Heiligen Land, Bd. 1 Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Zürich-Göttingen 1984, S. 73-97.

Nur *zwei Umstände* scheinen dieser vollkommenen Entsprechung zwischen dem Brachejahr des Bundesbuches und dem Sabbatjahr des Heiligkeitgesetzes zu widerstreben. Zuerst die Erwähnung der wilden Tiere, die sich in Ex 23:11 zusammen mit den Armen von den brachliegenden Äckern nähren dürfen, aber auch nach Lev 25:7 haben sie zusammen mit den israelitischen Familien das Recht auf den Wildwuchs des Landes. Die wilden Tieren haben somit im Sabbatjahr zwei Nahrungsquellen, während die Armen nur die brachliegenden Felder und Weingärten und die israelitischen Familien nur den Wildwuchs des Landes haben. Aber das ist natürlich kein Widerspruch. Wer will es den wilden Tieren verwehren, überall ihre Nahrung zu finden?

Dann die Ölbäume, die nur in Exodus erwähnt werden (23:11). Hier mag Leviticus das Bundesbuch korrigiert haben. Denn die Olivenernte hängt viel weniger von der Arbeit des Bauern ab als die Ernten von Feld und Weingarten. Die Olivenernte ist auch im Sabbatjahr viel grösser als der Nachwuchs, der auf einem unbestellten Acker und in einem unbeschnittenen Weingarten spriest und reift. So mag das Schweigen des Leviticus in Bezug auf die Olivenbäume bedeuten, dass die israelitischen Familien auch im Sabbatjahr zusammen mit den Armen von ihnen pflücken dürfen.<sup>12</sup> |101|

### 3. Ergebnis und Korollarien

Die Sabbatjahrbestimmung in Lev 25:2-8 und das Brachejahr-Gesetz in Ex 23:10-11 greifen fugenlos ineinander, wobei Leviticus die Frage löst, die in Exodus unbeantwortet geblieben war: was essen die gewöhnlichen Leute im 7. Jahr, da ihre Felder, Weingärten und Olivenbäume den Armen und den wilden Tieren überlassen werden müssen? Die Antwort lautet: sie essen den Wildwuchs des Landes, da ihnen der freiwachsende Nachwuchs ihrer Felder und Weingärten verboten ist, damit er den Armen zur Verfügung steht, wie das Bundesbuch angeordnet hatte.

#### 3.1 Steht Lev 25:5 im Widerspruch zu V. 6-7?

Diese Meinung wird in modernen Exegesen oft geäussert<sup>13</sup>: es wäre ein Widerspruch, zuerst den frei wachsenden Ertrag des 7. Jahres zu verbieten (V. 5, vgl. V. 11), um gleich danach (V. 6-7, vgl. V. 12b) die israeliti-

<sup>12</sup> Überdies macht Frau Prof. Helga Weippert darauf aufmerksam, dass keine Tiere Oliven fressen, weder die Vögel die am Baum hängenden Früchte noch Tiere die auf dem Boden liegenden. Auch das könnte erklären, warum Lev 25 sich nicht für die Oliven interessiert.

<sup>13</sup> K. Elliger, *Leviticus*, HAT 3, Tübingen 1966, S. 344; Ch. Feucht, *Untersuchungen zum Heiligkeitgesetz*. Theologische Arbeiten, 20, Berlin 1964, S. 50; A. Ibañez Arana, *El Levítico*. Introducción y comentario. Biblia Victoricensia 2, Vitoria 1974, S. 199.

schen Haushalte mit Mensch und Vieh zu ermächtigen, vom "Sabbatjahr des Landes" (V. 6) und "von dem Felde" (V. 12) zu essen.

Aber dieser Widerspruch würde nur dann klaffen, wenn Verbot und Ermächtigung den gleichen Boden beträfen. Wir haben jedoch gezeigt, dass dem nicht so ist. Das Verbot von V. 5 und 11 verwehrt den israelitischen Familien die Nutzung der Ernte ihrer Äcker und Weingärten im 7. Jahr, erlaubt ihnen aber den Wildwuchs des übrigen Territoriums.

### 3.2 Steht Ex 23:10-11 im Widerspruch zu Lev 25:6-7?

Auch diese Meinung wird in der Forschung vertreten<sup>14</sup>: wenn die Äcker, Weinberge und Ölbäume im Brachejahr [102] nach dem Gesetz des Bundesbuches den Armen und wilden Tieren überlassen werden müssen, so wäre es widersprüchlich, dieselben Äcker und Weingärten im Sabbatjahr nach dem Heiligkeitgesetz den israelitischen Familien und ihrem Vieh zu öffnen.

Ein solcher Widerspruch würde sich indessen nur dann ergeben, wenn der frei gewachsene Ertrag derselben Äcker, Weingärten und Ölbäume im 7. Jahr sowohl für die Armen, die wilden Tiere als auch für die israelitischen Familien mit ihren Haustieren freigegeben würde. Dies nimmt die rabbinische Exegese an, indem sie Lohnarbeiter und Beisassen (Lev 25:6) mit den Armen von Ex 23 identifiziert<sup>15</sup>. Damit impliziert sie, dass *alle* Arme Lohnarbeiter oder Beisassen seien. Es wurde jedoch gezeigt, dass Leviticus den israelitischen Familien den wildwachsenden Ertrag des Landes zuweist, während der frei gewachsene Ertrag von Feldern und Weingärten im 7. Jahr für die Armen und wilden Tiere reserviert ist. Damit erübrigt sich die Ineinssetzung von "Armen" (*ʿäbyônîm*) (Ex 23:10) mit den Lohnarbeitern und Beisassen (Lev 25:6)<sup>16</sup>. Die rabbinische Exe-

<sup>14</sup> A. Knobel, Exodus und Leviticus, KeH, Leipzig 1857, S. 561; E. Gerstenberger, Das Alte Testament Deutsch, 6. Das dritte Buch Mose. Leviticus, Göttingen 1993, S. 343; R. Westbrook, Property and the Family in Biblical Law, JSOT.SS 113, Sheffield 1991, S. 51, 54; E. Otto, Theologische Ethik des Alten Testaments. Theologische Wissenschaft Band 3,2, Stuttgart-Berlin-Köln, 1994, S. 252; N. P. Lemche, "The Manumission of Slaves – The Fallow Year – The Sabbatical Year – The Jubel Year", VT 26, 1976, S. 38-59, sieht in Lev 25:2-7 eine Interpretation (p. 43) oder eine späte Adaptierung (p. 49) von Ex 23: 10f, aber keinen Widerspruch. G. C. Chirichigno, Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East, JSOT.SS 141, Sheffield 1993, S. 304, 306 stellt fest, dass manche eine Diskrepanz zwischen Ex 23:11 u. Lev 25:6-7 sehen.

<sup>15</sup> Hoffmann, Leviticus (Anm. 4), S. 325; E. Munk (éd. & trad.), Le Pentateuque avec commentaires de Rachi et notes explicatives, Tome III, Le Lévitique, Paris 1966, S. 187.

<sup>16</sup> E. Gerstenberger, 'bh wollen, in: ThWAT Bd. 1, Sp. 20-25, hier 23-25: der Begriff 'äbyôn kann selbstverständlich den Lohnarbeiter und Beisassen bezeichnen, hat aber



gese erklärt sich als sehr verständlicher Versuch, das Gebot des Sabbatjahres so praktisch und erfüllbar wie möglich zu interpretieren.<sup>17</sup> |103|

### 3.3 *Ist es denkbar, dass die israelitischen Familien mit ihren Haustieren im 7. Jahr ohne den frei gewachsenen Ertrag ihrer Felder auskommen konnten?*

Die hier vertretene Annahme, die bäuerliche Bevölkerung hätte jeweils im 7. Jahr auch den frei gewachsenen Ertrag ihrer Felder und Weingärten nicht nutzen dürfen, ist keine wesentliche Erschwerung der Lebensbedingungen im Vergleich mit der von der rabbinischen Exegese angenommenen Situation, dergemäss die Familien den frei gewachsenen Wild- oder Nachwuchs von ihren Feldern holen durften. Diese Familien mussten von der Ernte des Vorjahres, von den Produkten des Viehs (Fleisch, Milch, Eier), von Honig und von Oliven und Früchten, von der Jagd sowie von dem, was sie im Wald und im unbebauten Land sammeln konnten, leben.

Es ist möglich, dass in der römisch-byzantinischen Zeit, in welcher die tannaitische (und amoräische) Literatur entstand, das Land intensiv bestellt war, wie es die Archäologie für den Negev eindrücklich zeigt<sup>18</sup>. So würde es sich gut erklären, dass sich die damals entstandene Halacha kein bewachsenes Gelände ausserhalb des bestellten Acker- und Fruchtbaumbodens vorstellen konnte.

### 3.4 *Worin setzt sich die rabbinische Exegese von Lev 25:5 in Spannung zum biblischen Text?*

V. 5 und 11 verbieten das Ernten des wildwachsenden Ertrags des unbestellten Ackers und Weingartens im Sabbat- und im Jubeljahr<sup>19</sup>. Dieses Verbot steht parallel zum Verbot des Säens und Beschneidens in V. 4 und 11. Da dieses Verbot des Säens und Beschneidens *absolut* gilt, legt der Parallelismus zwischen beiden Verboten eher ein absolutes Nutzungsverbot als ein teilweises Nutzungsrecht |104| nahe. Ex 23:11 jeden-

---

ein weiteres Bedeutungsfeld: er bedeutet den sozial Schwachen, dem es an materiellen Gütern fehlt, unabhängig davon, ob er Lohnarbeiter, Beisasse oder etwas anderes ist.

<sup>17</sup> Hoffmann, Leviticus (Anm. 4), S. 325.

<sup>18</sup> R. Cohen, Archaeological Survey of Israel. Map of Sede Boqer-East (168) 13-03, Jerusalem 1981, S. viii, xi; Y. Tsafir, Excavations at Rehovot-in-the-Negev, Volume I: The Northern Church. Qedem, Monographs of the Institute of Archaeology, 25, Jerusalem 1988, S. 1ff; A. Negev, "Negeb (Hellenistic-Roman Period)", in D. N. Freedman (Hrg.), The Anchor Bible Dictionary, Vol. 4 K-N, NewYork-London-Toronto-Sydney-Auckland, 1992, S. 1066-1068.

<sup>19</sup> Knobel, Leviticus (Anm. 8), S. 560; Keil, Leviticus (Anm. 8), S. 161; Noth, Leviticus (Anm. 2), S. 162.

falls spricht ein vollständiges Nutzungsverbot aus. In der Idee des Sabbats liegt der absolute Produktions- und Arbeitsstillstand. Wenn diese Idee daher auf das Land übertragen wird, folgt aus ihr, dass man dieses überhaupt nicht nutzen darf, sondern ganz in Ruhe lassen muss, wie man ja auch die Zeit des Sabbats überhaupt nicht arbeitend und produzierend nutzen darf. Der Sabbat ist ein vollständiger Produktionsstillstand, und deshalb steht die Produktivität des Bodens vollständiger still, wenn sie überhaupt nicht genutzt wird, als wenn sie doch noch ein wenig genutzt wird.

Zusammen mit dem Bestreben der Rabbinen, die Sabbat- und Jubeljahrbestimmungen praktisch durchführbar zu gestalten, machen solche Erwägungen die Wahrscheinlichkeit gross, dass die jüdische Exegese den biblischen Text hier im Interesse einer möglichst milden Halacha weiter ausgelegt hat als er ursprünglich gemeint war.

#### 4. Ergebnisse und Konsequenzen

##### 4.1 Literarische Einheitlichkeit des Textes

Bis jetzt ging die Untersuchung von der literarischen Einheitlichkeit von Lev 25:2-7 aus. Sollte der Abschnitt literarisch komposit sein, muss sich das an sachlichen und sprachlichen Unstimmigkeiten zeigen. Was sachliche Unstimmigkeiten anlangt, wurde schon deutlich, dass sich der Text sachlich sehr wohl erklären lässt und einen klaren Sinn ergibt. Sprachlich fällt der Wechsel zwischen dem *Ihr* in V. 2; 6 und 9b-12 und dem *Du* in V. 3-5; 9a auf. (V. 6 hat dabei eine bes. Stellung, weil er die Personen namentlich aufzählt, die dem angesprochenen *Du* zugehören, sodass der Übergang vom *Du* zum *Ihr* in der ersten Vershälfte und vom *Ihr* zum *Du* in der zweiten sich inhaltlich erklären.)<sup>20</sup> Dieser Wechsel zwischen 2. Person Singular und Plural genügt aber nicht, um zwei |105| literarische Schichten zu postulieren, da er sowohl im Heiligkeitsetz als auch in andern Büchern des Pentateuch so häufig vorkommt, dass er sich stilistisch und nicht literargeschichtlich erklärt.

##### 4.2 Das Verhältnis zum Bundesbuch

Lev 25:2-7 (und 8-12) ergänzt die Bestimmung des Bundesbuches, demzufolge die Armen und die wilden Tiere auf den Feldern und in den Weingärten im Brachejahr den frei wachsenden Ertrag einsammeln dür-

<sup>20</sup> Elliger, Leviticus (Anm. 13), S. 344 nimmt vier literarische Schichten in V. 2-7 an! A. Cholewinski, Heiligkeitsetz und Deuteronomium. AnBib 66, Rom 1976, S. 111 betont mit Recht, dass hier rein stilistische Beobachtungen keine redaktionsgeschichtliche Hypothese zu tragen vermögen.

fen. Die übrige Bevölkerung, zu der das Bundesbuch nichts gesagt hatte, darf die frei wachsenden Produkte des übrigen, nicht bestellten Landes (und die Oliven) essen. Diese Bestimmung trägt Lev 25 nach. Es ist eine *Novelle*, ein Ergänzungsgesetz, das die Lücke der Gesetzgebung des Bundesbuches hinsichtlich des Brachejahres schliesst.

#### 4.3 Bedeutung des Sabbat- und des Jubeljahres hinsichtlich der Brache von Feldern und Weingärten

Im 7. Jahr ruht das ganze Land. Was das Acker- und Weingartenland dann ohne Zutun des Menschen hervorbringt, gehört den Armen und den wilden Tieren, während die bauerliche Bevölkerung nur die Früchte des *unbestellten* Landes einsammeln darf. Darin liegt ein Paradox! Die während sechs Jahren ohne Anteil am Acker- und Weingartenland lebende Bevölkerung (Arme, wilde Tiere) wird im 7. Jahr allein ermächtigt, von diesem Landanteil zu leben, während der Acker- und Weinbau treibende Bevölkerungsteil einmal alle sieben Jahre in die Lage der landlosen Lebewesen versetzt wird, die kein Acker- und Weingartenland ihr eigen nennen können. Wer kein Ackerland besitzt, bekommt Anteil am selbstwachsenden Ertrag dieses Ackerlandes; wer Ackerland besitzt, wird von diesem Ertrag seiner Felder und Weingärten ein Jahr lang ausgeschlossen.

Dies ist keine "soziale" Gesetzesbestimmung, wie die besondere Berücksichtigung der wilden Tiere zeigt. Es ist die Rückkehr des bestellten Bodens, einmal alle sieben Jahre, in den Besitz der Lebewesen, die sonst von dem bebauten Land ausgeschlossen sind. Das System des Eigentums am Boden wird im 7. Jahr in dem Sinn aufgehoben, dass dann die landlosen Lebewesen allein den Wildwuchs des bestellten Landes nutzen dürfen, während die landbesitzenden Bewohner für ein Jahr vom Wildwuchs ihrer eigenen Felder und Weingärten ausgeschlossen sind. Es findet ein Austausch der Bevölkerungen und ihrer Anrechte auf das Land statt.

Dieser Tausch entspricht nach alledem nicht nur der *restitutio in integrum* (keine Bestellung des Bodens), sondern auch einer Umkehrung der Rollen: die Bauern werden an den Wildwuchs des unbebauten Land verwiesen, während die Bewohner des unbebauten Landes, Arme und Tiere, den Nachwuchs des bebauten Landes nutzen dürfen. Was im Bundesbuch impliziert gewesen war, das hat der Gesetzgeber von Lev 25 kräftig hervorgehoben. Das Eigentum des Bodens ist zweimal relativiert, erstens durch das Verbot landwirtschaftlicher Produktion und zweitens durch das ausdrückliche Verbot, selbst den freiwachsenden Nachwuchs auf dem eigenen Boden für sich zu nehmen. Dafür erhalten die landlosen Lebe-

wesen ein doppeltes Recht: sie dürfen sich wie sonst vom freien Wildwuchs der unbestellten Flur ernähren und zudem im 7. Jahr den Nachwuchs des bestellten Bodens für sich beanspruchen. So wird ein symbolischer Ausgleich im Anspruch auf die Produktivität des Landes zwischen Besitzenden und Besitzlosen geschaffen. Dieses Zeichen verweist darauf, dass Eigentum an der Produktivität des Bodens nur relativ sein kann.

# The Biblical Legislation on the Release of Slaves: the Road from Exodus to Leviticus\*

## 1. Introduction: The Purpose of this Study

There are many aspects to Leviticus 25. It is necessary to limit ourselves to one of them only. My purpose is to show that the jubilee of Leviticus 25 does not supersede the earlier biblical legislation on slaves, but implies them and completes them.

It is usually assumed that Deut 15:12-18 corrects Exod 21:2-11, while Leviticus 25:39-54 replaces the earlier legislations, both of the Code of the Covenant and of the deuteronomic law, since the three sets of legislation do not seem to be in agreement with each other.<sup>1</sup> If I attempt [24] here to demonstrate, on the contrary, that the rules of the jubilee do not replace, but presuppose, those earlier laws concerning slaves, I do it not for any conservative or harmonistic reasons in order to defend the antiquity and the literary unity of Leviticus 25 or the harmony of Scripture. My hermeneutical perspective is different. It seems to me that a close reading of Leviticus 25 reveals its character of *novella*, in the specific legal sense of this latin term, i.e. a new stipulation added to an existing

---

\* I thank Prof. Benedict Viviano and Father Richard Van de Water, Fribourg, for their help in the correction of my English text. It is the enlarged form of a contribution to a Jewish-Christian Symposium on the Jubilee held at the Ecumenical Institute at Bossey, 19-23 mai 1996.

<sup>1</sup> See, however, the opposite position, viz. Deut 15 depending on Leviticus 25, in S. Japhet, "The Relationship between the Legal Corpora in the Pentateuch in Light of Manumission Laws" (Scripta Hierosolymitana, vol. 31 Studies in Bible, 1986; Jerusalem 1986) p. 63-89, here 70-82. G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East* (JSOT.SS 141; Sheffield 1993) 342-343 considers the three manumission-laws of Ex 21:2-6, Dt 15:12-18 and Lev 25:39-53 to be coherent. They constitute a system which differentiates the release of debt-slaves, according to the severity of their debts. (At p. 329 he moreover suggests that the laws of Lev 25:39-53 are earlier than those of Dt 15:12-18.) I. Cardellini, *Die biblischen "Sklaven"-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts*. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte (BBB 55; Königstein – Bonn 1981) is a redaction-critical study which arrives at a highly complex redaction of Lev 25. It does not allow a simple comparison between the manumission-laws as they now stand in Ex, Dt and Lev. F. Crüsemann (*Die Tora*. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes [München 1992] 353-354) and E. Otto (*Theologische Ethik des Alten Testaments* [Theologische Wissenschaft 3,2; Stuttgart 1994] 254-256) neither interpret the specific differences between slaves with sons (Lev 25:41, 54) and individual slaves, nor the distinction between an Israelite master (Lev 25:39-43) and an alien one (vv. 47-54). Therefore they do not shed light on the specific problem of interpretation which the present study tries to elucidate in Lev 25:39-54.

law in order to complete, not replace it. The jubilee legislation supplements what the previous laws had not yet settled. Thus the present study is an attempt to test this assumption for the slave laws. Its aim is a better understanding of Leviticus 25 as a whole.

For my purpose I hypothetically presuppose the literary unity of Leviticus 25:35-53. The existence of a redaction is shown either by linguistic features or by discordances of content which cannot be reconciled, or by both. Most commentators who assume a redactional history of the manumission laws of debt-slaves in Leviticus 25:35-53 build their arguments more on discordances of content than on linguistic grounds. This is clearly shown by Cardellini's important monograph on the subject<sup>2</sup>. I shall therefore leave linguistic arguments aside and concentrate on the question of coherence or discordance of content. If the stipulations of Leviticus 25:35-53 reveal a coherent system of manumission of debt-slaves, the presumption of redactional unity will be strong, especially since there seem to be no cogent linguistic reasons for the assumption of several redactional layers.

## 2. *The Overall Structure of Leviticus 25:2-34*

### 2.1. *V. 2-7 The Sabbatical Year*

If we disregard for our purpose, the introduction of v. 1 and the first |25| half of v. 2, we first find a section concerning the sabbatical year (v. 2-7): the land will be at rest. This means that one will not cultivate the fields and the vineyards. Human production will be at a stand-still.

The Lord has the right to impose such a stand-still, since it is he who gives the land to his people (v. 2). The interruption of all production every seventh year reminds the inhabitants of the authority of the ultimate owner of the land.

### 2.2. *Verses 8-12 The Jubilee*

This law is new in comparison with the Covenant Code and with Deuteronomy. Here, I will not go into the fine literary structure of this section, and I also leave aside the question of the counting of the jubilee year. It seems to me most likely that it is the seventh sabbatical year itself, and not the year after that seventh sabbatical year, that is to be counted.<sup>3</sup>

This year is a sabbatical year, as is shown by v. 11-12. Indeed, the same rules apply to the sabbatical year and to the year of jubilee. But in v. 10 a specific prescription of the jubilee is stated: "and you shall hallow the

<sup>2</sup> Cardellini, "Sklaven"-Gesetze (n. 1) 286-305.

<sup>3</sup> H. Graf Reventlow, *Das Heiligtumsgesetz formgeschichtlich untersucht* (WMANT 6; Neukirchen-Vluyn 1961) 125.

fiftieth year, and proclaim liberty in the land unto all its inhabitants ... and you shall return every man unto his *possession*, and you shall return every man unto his *family*". This verse is central. It introduces the two expressions: "possession (*ʾaḥuzzâ*)" and "family (*mišpāḥā*)". These key-words govern the rest of the chapter: "possession" or "property", i.e. landed property, is the theme and content of vv. 13-34, while "family" is central to the section on slavery in vv. 39-54. The small intermediary section on interests (vv. 35-38) concerns both the property and the family.

What is common to both, property and family, is that they are the indispensable conditions of personal, and therefore national, liberty. (For the liberty of a nation without the liberty of its citizens is meaningless.)

We must also note that the jubilee begins on the day of atonement (the tenth day of the seventh month, v. 9). The jubilee belongs thus to the institutions of renewal. Moreover, Leviticus 25 concludes the Holiness Code, i.e. the section Leviticus 17-24. It is therefore somewhat parallel to the section Leviticus 1-16, which could be called the "Atonement Code", since the atonement theme runs through this [26] section, from Leviticus 1:4 straight through to Leviticus 16. As Leviticus 16 sums up in some way, once a year, all the individual means and steps of atonement in one general and all embracing celebration, so does Leviticus 25 sum up in some way, every seventh sabbatical year, the individual efforts towards the establishment of justice and protection for individuals, in one general and all-embracing civil *restitutio in integrum*.

### 2.3. Verses 13-34 The Integrity of the Family Property

This section is made up of seven units. The first (v. 13) states the principle: "in such a year of jubilee you shall return every man unto his family property". The second unit (v. 14-17) treats the purchasing and selling of plots of land in the perspective of the jubilee. It is not explicitly stated that the purchasing and selling concerns real estate (v. 14-16), but this is implied by the context.

The third unit (v. 18-22) looks like the promulgation of this new law, which is followed by promises of blessing.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> B. D. Eerdmans, (*Alttestamentliche Studien IV, Das Buch Leviticus* [Giessen 1912] 121-122), followed by E. Cortese, (*Levitico* [La Sacra Bibbia, A.T.; Casale Monferrato 1982] 115-116), and others, believe that vv. 21-22 imply a calendar different from that of vv. 2-7, 11-12, where sowing and reaping belong to the same year (which therefore must begin in fall). In vv. 21-22, however, a beginning of the year between sowing and harvesting is implied. Harvest takes place in the 6th year; in the 7th sowing is not allowed, and thus there is no harvest in the 8th year. That is why there is a harvest again, only in the ninth year. But is this the only way to interpret the 9th

The fourth unit (v. 23-24) presents a second principle, parallel to the one of v. 13, saying: "The land shall not be sold for ever: for the land is mine; for you are strangers and sojourners with me. (v. 24) And in all the land of your property, you shall grant a redemption for the land." This principle calls to mind both v. 2, where the Lord announces that he *gives* the land to his people, and v. 13, the first principle where the Lord solemnly guarantees the claim of each Israelite to his family property. [27] The fifth unit (v. 25-28) first mentions the persons who have such a claim which must be acknowledged by the buyer of a plot of land belonging to a family. It then institutes, as a last resort if there is no redeemer, the jubilee, which restores the family property to its first legitimate owner. The sixth unit (v. 29-31) specifies an exception to this rule: the property of a house in a walled city is not subject to this law. The seventh unit (v. 32-34) however, explains an exception to this exception concerning city houses, namely, the levitical cities where the houses play, for the Levites, a role analogous to the landed property for the other Israelites. Finally, the lawgiver explicitly specifies a last principle, as an annex: that the adjacent pasture grounds of the levitical cities may not be sold at all.

### 3. *The Interpretation of Chirichigno*

With Cardellini, Chirichigno is the most recent author to have consecrated a whole monograph to the manumission-laws for debt-slaves. He argues that Leviticus 25:35-53 presents a coherent system of slave laws. It is therefore necessary to discuss in detail his position, which, in some respects, paves the way for the interpretation of the present writer, who disagrees, however, with some other aspects of it.

Chirichigno convincingly shows that Leviticus 25:39-54 does not envisage a debt-slave in general, but rather that particular debt-slave who is at the same time the *head of a family*. This results from vs. 41 and 54. Many authors overlook this decisive difference between slaves who depend on a family of which they are members, and slaves who are *patres-familias*.<sup>5</sup> Thus Leviticus 25:25-53 depicts the growing destitution of an Israelite family which cannot overcome its debts. First, in order to pay its debts, it will sell children of the family. This case is posed in Ex 21:2-6 (and v. 7) and Dt 15:12-18. If this was not yet sufficient, it would next

---

year, mentioned in v. 22? If it is supposed that people sow and harvest in the same year, then the promised blessing will produce in the 6th year enough for the end of the 6th, for the 7th and for the beginning of the 8th year. Likewise, the 8th year will produce a crop large enough for both the 8th and 9th year. Two especially blessed harvests frame the 7th year. Whatever the worth of such an hypothesis, it is not necessary to assume two calendrical systems in this "legal" text of such precise regulation.

<sup>5</sup> Chirichigno, *Debt-Slaves* (n. 1) 335 (with n. 1) - 336.



sell part of its property (estate): Leviticus 25:25ff. If this was still not enough, it will take loans (Leviticus 25:35-38). In the fourth stage of destitution, the Israelite *paterfamilias* would be obliged to sell himself.<sup>6</sup> (Chirichigno interprets the verb *mkr* here as a *niphal* reflexive: to sell himself, whereas in Dt 15:12, where the *paterfamilias* sells a [28] member of his family, he understands it as passive: to be sold.<sup>7</sup>)

But Chirichigno argues also that the *paterfamilias* does not sell himself (Leviticus 25:39-54) in order to pay debts which he previously had incurred. He does it in order to provide a subsistence for his family which he is no longer able to sustain economically.<sup>8</sup> For, becoming "like a hired worker" (Leviticus 25:40), he will be provided by his "employer" with a house, a plot of land, and other advantages which will secure his family's living, in order to maintain it economically.<sup>9</sup> These half-free Israelites are somewhat similar to the half-free Mesopotamian labourers in the state or temple service<sup>10</sup> (but in Israel there was no such public service).

Chirichigno claims that only the *paterfamilias* could sell a member of his family, while no Israelite could force another Israelite to be sold in order to pay his debts.<sup>11</sup> However, in the whole Bible there is no such prohibition, while some texts, on the contrary, hint at the possibility of being sold by force, for example 1 Sam 25:2, which mentions people fleeing away from their home because of their creditors. Would they have done so if no one could have taken their property and their person as pledges?<sup>12</sup> And "why didn't an Israelite seek employment as a hired worker instead of selling himself?"<sup>13</sup> Chirichigno answers his own question by introducing another unproven hypothesis: that the employer gave such hired workers who sold themselves "a house and some land in which he and his family could live as a single household"<sup>14</sup>, benefits which an ordinary hired worker did not enjoy. Nowhere in the Bible, however, do we find such a distinction; Neh 5:8-12 hints to the contrary.

Moreover, since the Israelite *paterfamilias*, according to the hypotheses of Chirichigno, becomes a privileged hired worker if he sells himself to an

<sup>6</sup> Chirichigno, *Debt-Slaves* (n. 1) 342-343.

<sup>7</sup> Chirichigno, *Debt-Slaves* (n. 1) 330-332.

<sup>8</sup> Chirichigno, *Debt-Slaves* (n. 1) 331-332.

<sup>9</sup> Chirichigno, *Debt-Slaves* (n. 1) 330-334, with a reference at 330 to such an argument in Cardellini, "Sklaven"-Gesetze (n. 1) 288.

<sup>10</sup> Chirichigno, *Debt-Slaves* (n. 1) 331.

<sup>11</sup> Chirichigno, *Debt-Slaves* (n. 1) 330.

<sup>12</sup> Cf. in a later age Mt 18:25.

<sup>13</sup> Chirichigno, *Debt-Slaves* (n. 1) 334, n. 1.

<sup>14</sup> Chirichigno, *Debt-Slaves* (n. 1) 334.

Israelite, how could he sell himself to an alien resident (V. 47-54) where he does not enjoy such a situation? The case of V. 47-54 could never arise unless an Israelite was to be sold by coercion. |29|

For all these reasons it seems difficult to assume with Chirichigno that a head of family could not be sold by force if he could not pay his debts. Leviticus 25:39-54 determines the conditions for him and for his family in their slavery.

#### 4. Verses 35-38 *The Israelites as gērîm and tôšābîm*

The usual interpretation of the following section (v. 35-38) considers it as the prohibition of interests and usury, parallel to the similar prohibitions in Exod 22:24 and Deut 23:20-21. But the difficulty with this interpretation is how such a prohibition relates to the governing principle of v. 10 that every man shall return to his family property and/or to his family. For, by paying interest, one is neither separated from his property nor from his family. True, high interests could eventually lead to the necessity of leaving home and family (cf. Mt 18:25), but the text of v. 35-38 does not forbid taking interest because of such a consequence.

Its formulation in v. 35 is different: “and if your brother becomes poor, and cannot maintain himself with you, then you shall relieve him: a stranger and a sojourner and living with you”. How should we understand the last clause: “a stranger and a sojourner and living with you”? It is to be noted that there is no particle of comparison: “a stranger and a sojourner, he will live with you”. The most natural way to understand this is to take it as an appositional qualification: in the condition of a stranger and sojourner.

This is in any case the interpretation of the ancient versions. LXX reads: (ἀντιλήμψῃ αὐτοῦ) ὡς προσηλύτου καὶ παροίκου, καὶ ζήσεται ὁ ἀδελφός σου μετὰ σου, which means: “you shall help him as (you help) a stranger and a sojourner, and your brother will live (i.e. subsist) with you”. This is also the understanding of Targum Onkelos: “and you shall give him strength and he will sojourn and dwell and live with you”. This means that a brother, threatened by impoverishment, may become a *gēr* and *tôšāb* in Israel, i.e. an emigrant within the country, not outside it. This understanding is also found in Targum Neofiti and Pseudo-Jonathan.<sup>15</sup> |30|

The meaning of Leviticus 25:35 may thus be paraphrased: may impoverishment constrain somebody to emigrate within the land of Israel, then

<sup>15</sup> A. Díez Macho, *Targum palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio*, L. 3 Leviticus (Biblia Polyglotta Matritensia, series IV), Madrid 1980, p. 186-187.

you must let him immigrate to your area and lend him the economic support he needs. V. 35 is thus a principle, parallel to the principles in v. 13 and v. 22f. It refers to impoverished persons obliged to emigrate from their home town and to immigrate into another region where their family is not indigenous. This was, for example, the lot of Jacob, obliged to emigrate to his uncle Laban, although the reason for his emigration was not impoverishment. This specific context perfectly fits the motive clause of v. 38: I made you emigrate from Egypt and immigrate into the land which I put at your disposal. That is why you shall not impose upon your brothers, who immigrate into your land, economic burdens such as interest and usury. Laban had tried to take advantage of Jacob, making him work more than he was willing to pay him (Gen 31:39-41).

The prohibition in Leviticus 25:35-38 of taking interests from a migrant is, therefore, not a general prohibition of interest and usury. It is a special interdiction of interest in the specific case of Israelite migrants in the land of Israel itself. In Ex 22:24, the prohibition applies to the poor alone, and in Deut 15:20-21 the taking of interests from all Israelites is generally prohibited. The interdiction of interests in Leviticus is thus a measure of protection, not of any poor (Exodus) and not of all Israelites (Deut), but of migrants, i.e., people obliged to leave their family property and perhaps their family group.<sup>16</sup>

It is not necessary here to dwell on the difference between *gēr* and *tôšāb*, nor on the difference between *nešek* and *tarbît*.<sup>17</sup> But what did these migrants receive as a loan without interest? Some capital and [31] food (Leviticus 25:37). And what did they give in return for the permission given them to sojourn in a land which did not belong to them? They worked for their hosts. The *gērîm* are often mentioned among the labor forces, for example, in the Decalogue (Exod 20:10; cf. Deut 5:14). Jacob worked for Laban (Gen 29:15); the Israelites did service in *corvée* in Egypt for the country and the king. Leviticus 25:40 mentions the *tôšāb*, alongside the hired man (*šākîr*) since both worked for another man, one

<sup>16</sup> An example would be the family group of Naomi in Ruth 1:1-5 though they immigrate into a country outside Juda and Israel, namely Moab.

<sup>17</sup> It is possible that *tôšāb* designates a temporary, *gēr* a permanent migrant, as Christina van Houten, assumes (*The Alien in Israelite Law*, JSOT.SS 107; Sheffield, 1991, 121-131). Chirichigno, *Debt-Slavery* (n. 1) explains the *gēr* as an alien who is member of the cultic community of Israel and cannot become a permanent slave, while the *tôšāb* does not participate in the cultic community and may be slave forever (Lev 25:44-45). For the distinction between *nešek* and *tarbît* see I. Cardellini, "“Possessio” o “dominium bonorum”? Riflessioni sulla proprietà privata e la “rimessa dei debiti” in Levitico 25”, *Antonianum* 70 (1995) 344. Following cuneiform legal terminology, he interprets *nešek* as equivalent to the akkadian *ana šiptim* (loan of money) and *tarbît* as equivalent to the akkadian *ana hubullim* (loan of cereals).

for wages and the other for permission to stay in the country, their work being a kind of residence tax.

The case of Israelites emigrating from their home country and immigrating inside Israel, into another part of the country, was not dealt with in the previous legislation of the Covenant Code (and by Deuteronomy). This law of Leviticus 25:35-38 thus has no counterpart there. It constitutes a special protection for such migrants against exploitation.

### 5. Verses 39-42 Israelites as Slaves of Other Israelites

Verses 39-41 state the principle: an Israelite will not use another Israelite as his slave, and in the jubilee, an Israelite who has been sold as a slave will return with his whole family to his clan and family property (v. 41).

Three points here are important for a correct interpretation:

1° What does the *niphal* of *mākar* mean? Does it mean: 'he sells himself', or, 'he is sold'? An enquiry into the use of *mk* shows that it most probably means 'to be sold', in a passive sense.<sup>18</sup>

For among the 16 cases of *mk niphal* ten certainly have a passive meaning, (in six cases, the object sold is a person,<sup>19</sup> and in four, a material reality<sup>20</sup>). In the remaining six cases, the context never imposes the reflexive meaning.<sup>21</sup> Everywhere, the passive meaning is possible. Moreover, *mk* exists in a special reflexive form, namely in the *hithpael*, which [32] clearly has a reflexive meaning, as is shown especially by Deut 28:68<sup>22</sup>. Now, in cases where one verbal theme is especially reserved for the reflexive meaning, linguistically it is less likely that another theme conveys that same meaning. We may therefore assume that the *niphal* of *mk* means to be sold, and not to sell himself. This latter meaning would be expressed by the *hithpael*.

2° The person who is sold will go back to his home and to his people: 'both he and his sons with him' (v. 41). This implies that he is the head of a family. On the other hand, there is no mention at all of a female slave in Leviticus 25.

3° This present section on the impoverished Israelite father who is sold into slavery (v. 39-43) follows a preceding section (v. 35-38) where an

<sup>18</sup> Chirichigno, *Debt-Slavery* (n. 1) 330-332 argues for the reflexive meaning, without taking into account the linguistic aspects of the question. It also seems that his other reasons are not sufficient to prove his interpretation (see the discussion above: 3. Chirichigno's Interpretation).

<sup>19</sup> Exod 22:2; Isa 50:1, 52:3; Neh 5:8 (twice); Est 7:4.

<sup>20</sup> Lev 25:23, 34; 27:27,28; these passages, it should be noted, are all to be found in Leviticus!

<sup>21</sup> Lev 25:39, 47, 48, 50; Deut 15:12; Jer 34:14.

<sup>22</sup> The other 3 occurrences are 1 Kings 21:20, 25; 2 Kings 17:17, where we find the same expression: to sell himself in order to do what is evil.

impoverished Israelite is compelled to emigrate. The arrangement of these two cases suggests an aggravation. It is worse to be a slave than to be a migrant within the land of Israel<sup>23</sup>.

What is the difference between the slave laws of Exod 21:2-11, Deut 15:12-18, and this rule of Leviticus 25:39-41? Leviticus implies a slave who is a father and has sons: "and then he shall depart from you, both he and his sons with him" (v. 41). Exodus, on the other hand, contemplates two cases: first, the male slave is unmarried (Exod 21:3); second, he is married, but without sons. For the text does not mention children, but explicitly takes care of his wife, since it says: "if he were married [i.e. at the time when he was sold as a slave], then his wife shall go out with him."

Exodus then goes on and distinguishes the first case of the unmarried slave. If he married later, being a slave, then, as v. 4 explicitly states, his wife *and his children* will not go out with him. From this it follows by contrast that v. 3 has in mind a slave who is a husband and has a wife, but no sons. Otherwise it would have said: "if he were married, then his wife *and his children* shall go out with him". In the same way, v. 4 says that his wife *and his children* will not go out with him.<sup>24</sup> [33]

In Leviticus 25:41 (cf. v. 54), the man who goes out is specified as a father with sons when sold as a debt-slave, and therefore he will be released with his sons in the jubilee. Exodus does not consider the case where a debt-slave is bought and sold together with his children, while Leviticus 25 precisely deals with this case. It changes the conditions of the release of the *paterfamilias* slave and his sons. They no longer imply six years of service, but correspond to the number of years until the jubilee. The reason for this change lies in the investment a master must make when introducing slaves into his household. This investment is much more important for a slave with wife and children, than for an individual slave without children. It seems reasonable to compensate for such a heavier economic burden with a longer period of service for the whole slave family. Leviticus 25:39-41 thus fills the gap left open by Exod 21:2f! This rule for the jubilee does not therefore apply to all categories of slaves, but only to that of married Israelites who have (male) children. Hence this law is a supplement to Exod 21:2-4.

<sup>23</sup> The "successive stages of destitution" of Lev 25:25-55 are pointed out by Japhet, "Relationship" (note 1), p. 75; Chirichigno, *Debt-Slavery* (n. 1) 321-343; Cortese, *Levitico* (n. 4) 117-118, and many others.

<sup>24</sup> The law in Exodus stresses the priority of the marriage rights over the "economic" rights of a slave master. This is especially obvious in the treatment of female slaves in v. 7-12. Therefore it does not deal with the question of children.

With this supplement, the laws for the release of slaves form a coherent system, which is as follows: (1) male slaves: (a) an unmarried slave will be free after six years (Exodus and Deut); (b) a slave who is married before he becomes a slave, but without children, will be free after six years together with his wife (Exodus); (c) a slave married by his master while he is a slave, will be free after six years, but must leave his wife and children with his master (Exodus); (d) a married slave who is a father of sons before he becomes a slave, is not a slave *sensu stricto*, but like a hired man and an Israelite sojourner (*tôšāb*) who will be free in the jubilee (Leviticus 25:39-41)<sup>25</sup>; (2) female slaves: either the law of Exod 21:7-11 or that of Deut 15:12 applies.<sup>26</sup>

Leviticus 25:39-41 thus neither changes nor replaces the laws of Exodus 21 and Deut 15:12. It completes them. Leviticus 25:42-43 motivates this law by stating the principle that the Israelites are the Lord's servants whom the Lord has given freedom. In this perspective, it is true that the first persons to receive freedom from the Lord were [34] the heads of the families in Israel. To them the Decalogue is addressed in the first place, which begins with the words: "I am the Lord your God, who has brought you out of the land of Egypt, out of the house of bondage" (Exod 20:2; Deut 5:6).

It is not necessary for our purpose to comment upon Leviticus 25:44-46, a law which authorizes the permanent bondage of non-Israelite men and women.

6. *Verses 47-55 The Bondage of an Israelite Man, Father of Sons, with a Non-Israelite Master in the Land of Israel*

Verses 47-52 state the claim of redemption of these slaves in function of the nearness or remoteness of the jubilee. Verses 53-54 reaffirm the same effect of the jubilee on these Israelite slaves, as in the case of those who have Israelite masters (vv. 39-43).

The King James Version and many other translations render in v. 47 the *niphal* of *mākar* as 'to sell himself', while the same verb-form everywhere else (Leviticus 25:39, 48, 50; Deut 15:12; cf. Leviticus 25:23, 34) is translated 'to be sold'. This shift in translation at one place reveals a difficulty: how is it possible for an Israelite *to be sold* to a stranger and sojourner in the land of Israel itself? These strangers and sojourners must be non-Israelites, because they constitute a special category of masters,

<sup>25</sup> There is a special rule for Israelites who become debt slaves of foreigners, vv. 47-54 below.

<sup>26</sup> A. Schenker, "Affranchissement d'une esclave selon Ex 21,7-11", *Bib* 69 (1988) 547-556.

distinct from the Israelite category mentioned in verses 39-43. Verses 47-52 imply a juridical state, where the Israelite legislation must acknowledge the claim of foreign people, settled in the country, on Israelite slaves. The regulations concerning the foreign master differ from those of the Israelite master of v. 39, who must treat his Israelite servant, not as a slave, but as a hired servant and a sojourner (v. 40) and who, for that very reason, has no claim on redemption, being not a bondman<sup>27</sup>. The [35] foreign master, on the other hand, keeps his Israelite servant as a slave, who as such enjoys the right of redemption (v. 48-52).<sup>28</sup>

This distinction between Israelite masters, who are not allowed to use their fellow-citizens as slaves, and alien residents who are authorized to do so, seems to hint at a particular social and *political* situation. What is suggested is that Israelites took it for granted, or were obliged to accept, that alien residents held economical and juridical power over Israelites within the country, but at the same time the country was governed by the stipulations of the *Torah*.

### 7. Summary and Comparison with the Covenant Code

In summary, Leviticus 25 relates to the Covenant Code in the way a supplementary law relates to a previous law which needs to be made more specific. In some other places, Leviticus 25 innovates without a counterpart in the Covenant Code. Here are the points which result from the comparison between the two law codes:

1. The fallow year of the Covenant Code is upheld, to be celebrated by all Israelites in the same seventh year, and specified by an additional clause which states what had not been said in Exodus: what are the Israelite

<sup>27</sup> Chirichigno, *Debt-Slavery* (n. 1) 340-341 wonders why, in the case of the slave of an Israelite master (vv. 39-43), there is no redeemer mentioned, while in the case of an alien master, the redemption may intervene. He explains it by saying that in the first case, a redeemer would have redeemed the estate of the debtor before he was forced to sell himself. If he had to sell himself, this means that the redeemer had already done what he could. On the other hand, in the effort to explain why the redeemer nevertheless intervenes in the case of an alien master buying the debtor as a slave, Chirichigno believes that, in this less favorable situation, the redeemer is to make an extra effort, and the redeemed debt-slave will work for his redeemer as if he was his hired worker. These explanations are highly hypothetical.

<sup>28</sup> The salary of a hired worker serves as the tariff-rate for determining the price to be paid for the redemption; this seems to be the meaning of v. 53: "as a hired worker, that is, at the tariff of hired worker, he will be with his master". This translation is in line with the context, for vv. 50-52 treat the determining of the price of redemption, while v. 54 concerns the case where the price cannot be afforded, and hence the redemption does not take place. In such a context, v. 53 deals with the slave who is to be redeemed, not with the hired worker, who would have nothing to do with redemption.

households, men and beasts, allowed to eat? This seventh year gets also a specific new name: *šabbāt šabbatôn* (v. 4).<sup>29</sup>

2. The seventh sabbatical year is a jubilee. This is new in comparison with the Covenant Code.

3. The family property is inalienable on principle. If it has been sold, it may be redeemed at any time by the family. In the last resort it will revert to the family in the jubilee. This is new too. [36]

4. The prices for buying and selling plots of land depend on the years which separate the commercial transaction from the jubilee. Buying and selling real estate amounts to renting and taking a lease of land, or buying and selling a certain number of crops. This clause has no counterpart in the Covenant Code.

5. People who are indebted may not be sold as slaves, but may emigrate in order to look for a subsistence elsewhere. They may not be subjected to paying interest for what they borrow.

6. Leviticus 25 adds new provisions in order to complete the legislation of the Covenant Code for the unmarried male slave, the married male slave without sons, and the female slave. Leviticus 25 applies only to Israelite *men who were married and had sons* before they were sold as slaves, because the Covenant Code had not dealt with this specific situation. These are not slaves *sensu stricto*, but are to be treated as hired workers by their Israelite masters, while their non-Israelite masters resident in the country could own them as redeemable slaves.

7. The jubilee puts an end to all these dependencies.

#### 8. *Leviticus 25 and Deuteronomy 15:1-18*

It is useful to compare briefly Leviticus 25 and the legislation of Deut 15, concerning the release (*šemittâ*) and the slaves.

The year of release is not identical with the sabbatical year, neither in the specification of the time (*miqqeš šeba' šānim*, 15:1) nor in the matter of release (the debt, 15:2). The laws for the slaves are partly the same as in the Covenant Code and partly different, especially concerning the condition of the female slaves<sup>30</sup> and the capital to be given to the released slave (Deut 15:12-14).

The purpose of the Deuteronomic year of release is the suppression of debts every seven years. By such a means, the continuous growth of debts

<sup>29</sup> A. Schenker, "Der Boden und seine Produktivität im Sabbat- und Jubeljahr. Das *dominium terrae* in Ex 23:10-11 und Lev 25:2-12" (*Festschrift Martin Klopfenstein*), in this volume pp. 133-148.

<sup>30</sup> The deuteronomic law for release of female slaves changes the law of Ex 21:7-11, see A. Schenker, "Affranchissement" (n. 14).



is cut short, and economically weak people are better protected against debt slavery or selling out the family property. Nevertheless, a slow impoverishment of large sectors of the population still remains possible.

It is clear, however, that Leviticus 25 perfectly fits the laws of the [37] Covenant Code, as has been shown, but differs greatly from those of Deuteronomy. Hence it follows that the legislation of Leviticus 25 explicitly relates itself to that of the Covenant Code, of which it intends to be an enriched and renewed adaptation.

### 9. Conclusions

Leviticus 25 implies social and legal conditions where debts entail the seizure of the indebted possessions and persons. The Covenant Code and Deuteronomy try to limit debt slavery, and Deuteronomy interrupts the accumulation of debts. Influenced perhaps by the deuteronomic year of release which is parallel to the fallow year of the Covenant Code, Leviticus 25 belongs to the same endeavour placing it in the religious framework of the periodical *restitutio in integrum* where all things come back to the original creation and to the original founding order. It is a periodical eschatology and a periodical purification of human society from the distortions of life and bad luck. When the world is close to creation and to the Creator, then it is close to being a humane world.

Let us then summarize the dispositions of Leviticus 25:35-55 according to their contents, their meaning and purpose, and their historical setting.

1. There are four steps of growing destitution: loss of landed property (vv. 23-34); this in turn leads to emigration, which necessitates for migrants (*gēr, tōšab*) borrowing money, or foodstuffs, or both (*nešek, tarbît*) (vv. 35-38); impossibility of paying the debts, which entails bondage in the service of a fellow Israelite (vv. 39-43); or, worse, slave service to a foreigner resident in Israel (vv. 47-55).<sup>31</sup>

2. In Leviticus 25, the loss of personal freedom, be it in the situation of a bondman of an Israelite master (vv. 39-43) or in the situation of a slave of an alien resident (vv. 47-54), concerns the head of a family, for it is stated twice that he *and his sons* will recover freedom in the jubilee (v. 41, 54).

3. This is precisely the difference with the manumission laws of the Covenant Code, where the case of manumission of an Israelite father is not considered.

---

<sup>31</sup> Japhet, "Relationship" (note 1), p. 75.

4. Conversely, Leviticus 25 does not contemplate the manumission of an unmarried Israelite bondman or slave, nor that of a married man [38] without children, and it does not treat the manumission of female slaves.

5. It therefore seems reasonable to assume that Leviticus 25:39-55 intends to fill in lacunas of the previous manumission laws of the Covenant Code, not replacing, but completing them.

6. According to Leviticus 25:39-43, an Israelite head of family cannot be the slave of another Israelite. He is not sold himself. What is sold is his work. This is in accordance with the principle in v. 42.

7. But this law cannot be forced upon creditors who are alien residents in Israel. They are authorized to claim the selling of insolvent Israelite debtors, who thus are reduced to slavery. There is an asymmetry in the manumission laws between Israelite and foreign creditors residing in Israel, in favour of the latter, and in disfavour of the Israelite debt-slaves.

8. Since there is no mention of female slaves in the manumission laws of Leviticus 25, while the Covenant Code provides rules for their release (Ex 21:3,7-11), it is also likely that Leviticus 25 presupposes these rules as still valid.

9. The main differences between the manumission of slaves in the Covenant Code and Leviticus 25:39-55 are in the individual release of a slave after six years of slave labour (Ex 21:1-6, in the case of male slaves), and the general release in the jubilee, regardless of the individual beginning of slave labour. For statistical reasons, such a general release must be at large intervals, in order to be favourable for the creditors. This is because only large periods insure the effective payment of debts, while short intervals between general releases would mean that most contracted debts would only be partially paid by the short period of slave labours. The longer the intervals are, the larger the proportion of effectively paid debts would grow.

Introducing the general release of the jubilee, as a complement of the manumission rules of the Covenant Code, Leviticus 25 could not but choose the long intervals of the jubilee years. This creates an asymmetry between the manumission laws for male slaves in Exodus (and Deuteronomy), based on six individually-determined years of slave labour, and the manumission law for heads of Israelite families, based on the general release of the jubilee. In most cases these Israelite bondmen (Leviticus 25:39-43) or slaves (vv. 47-54) work for more than six years in order to pay their debts. [39]

10. The manumission law of Leviticus 25 is, by its institution of a long period of slave labour, more in favour of the creditors than the manumission laws of the Covenant Code. This is because, in the majority

of cases, the bondman, that is a hired worker obliged to work for his creditor (vv. 39-43), or the slave (vv. 47-54) will then serve more than six years (unless he be redeemed, vv. 48-53) until the general release of the jubilee. The reason for this also lies in the heavier investment a master has to make for a slave with a family, than for an individual slave. Moreover, the general release of the jubilee will not shorten the six years of slave labour for the majority of those who are submitted to it. This is because, according to Ex 21:1 (and Deut 15:12), those who will be sold within the period of the six years immediately preceding the jubilee are few, in comparison with the many who begin their slave labour of six years in the period from year 1 to 45 after the jubilee. The former few will work less than six years, but the latter many will fulfill their period of six years. It is therefore obvious that the manumission law of Leviticus 25, combined with that of the Covenant Code, maintains the Covenant Code regulations for the large majority of the concerned persons, while at the same time, better assuring the full payment of debts in the case of the other debt slaves.

11. The alien residents may own Israelite debt slaves, while Israelites may not. For them, their Israelite debtors are merely hired workers (who may be called bondmen). The situation of a hired worker is closer to freedom than that of a debt slave. Leviticus 25:39-40 leaves no doubt about that. How then is it possible that the Israelite lawgiver authorizes resident foreigners to maintain Israelites in debt slavery, which he forbids for Israelites? Such an authorization must imply political conditions where the Israelite lawgiver is forced to take into account a foreign power imposing debt slavery on Israelite debtors, in favour of foreign resident creditors. Otherwise, it is impossible to account for an Israelite legislation prescribing a harsher treatment of Israelite debtors depending on foreign creditors, than the treatment of those depending on Israelites.

Against this it cannot be argued that, in the case of alien resident creditors, the law opens the possibility of redemption (vv. 48-53) while such a possibility does not exist in the case of Israelite creditors. This is because a hired worker (vv. 39-41) needs no redemption, not having lost his personal freedom. He is assimilated to a free worker, engaged by contract, for which there is no need of redemption. [40]

Leviticus 25:47-55 seems, therefore, to be best explained in a situation where the Israelite lawgiver could not organize Israelite society *among Israelite citizens alone*. He had to reckon with non-Israelite residents, who could not be forced to accept the Israelite solution of replacing debt-slavery by hired work. The law of Leviticus 25 mirrors two classes of citizens with different rights. Among Israelites, debt slavery *sensu stricto*

was suppressed. Between Israelites and foreign residents, it continued to exist, although mitigated by the possibility of redemption, and limited in time by the jubilee. An Israelite society with foreign residents enjoying certain specific rights which the Israelite citizens did not have, corresponds well with a post-exilic society in the land of Juda, dependent upon a foreign occupation which granted an autonomous social organization within certain limits, but imposed certain rights in favour of alien residents in the land of Israel.

12. Thus Leviticus 25:47-54 is unique, insofar as it mirrors in the *Torah* itself a prerogative in favour of foreigners, imposed by the occupying power on an Israelite community governed by divine rules.<sup>32</sup>

### Summary

Leviticus 25:35-55 presents four steps of growing destitution: first, loss of landed property (vv. 24-34), which, secondly, leads people to emigration (v. 35) within the country where they live as migrants in need of money (v. 36-38); thirdly, they can't pay back their debts, which, fourthly, entails bondage in the service of a fellow Israelite (vv. 39-43), or slave service to a foreigner resident in Israel (vv. 47-51).

In Leviticus 25, this last situation concerns the head of a family only, for it is stated that he and his sons will recover freedom in the jubilee. This is the difference from the manumission law of Ex 21:2-6. Leviticus 25:39-55 therefore intends to [41] fill in a lacuna in the previous manumission law. It is a legal *novella*.

The asymmetry between Israelite and foreign creditors residing in Israel, in favour of the latter, and in disfavour of the Israelite debt-slaves, hints to a post-exilic date for this pericope.

<sup>32</sup> At the present moment, the dating of Lev 25 and the Holiness Code is much debated, see E. Otto, "Forschungen zur Priesterschrift", *ThR* 62 (1997) 1-50 where the recent discussion is summarized (review of M. Krapf, *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit*. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion [OBO 149; Freiburg/Schweiz-Göttingen: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1992]; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*. The Priestly Torah and the Holiness School [Minneapolis: Fortress Press, 1995]; J. Milgrom, *Numbers* [The JPS Torah Comm.; Philadelphia-New York: Jewish Publication Society, 5750/1990]). It seems difficult to date Lev 25:47-55 to a time where Israelites and Judeans were alone the masters of their state and society, that is before the exile.

## Die Freilassung der hebräischen Sklaven nach Dtn 15,12 und Jer 34,8-22

### 1. War die Freilassung in Jer 34,8-22 eine *Seisachthie* oder die Inkraftsetzung eines Gesetzes?

Die meisten Erklärer<sup>1</sup> verstehen die Freilassung der Sklaven unter König Zidkija im Jahre 588 in Jerusalem als eine *Seisachthie*. Dieser *terminus technicus* fällt im Zusammenhang mit dem Gesetzgeber Solon von Athen und bedeutet den durch Regierungsbeschluss erfolgenden allgemeinen Schuldenerlass und die daraus resultierende Freilassung der Schuldsklaven. Im Lichte dieser Erklärung hätten der König und die an der Regierung beteiligten Kreise während der Belagerung Jerusalems von 588 beschlossen, alle Sklaven freizulassen, und zwar mit dem Zweck, die Zahl der Verteidiger der Stadt zu vergrössern und die Moral der Bewohner der belagerten Stadt zu heben, oder aber umgekehrt, um überflüssige Esser in der wachsenden Lebensmittelknappheit loszuwerden. Ein anderer wahrscheinlicher Zweck sei auch der gewesen, dadurch Gottes Huld zu erwirken<sup>2</sup>.

Dann aber hätten König und massgebende Instanzen noch während der Belagerung ihren Beschluss rückgängig gemacht und die Sklaven wieder der Dienstbarkeit unterworfen, weil sie damit rechneten, dass das heranrückende ägyptische Heer die babylonischen Belagerer zwingen würde, die Belagerung aufzuheben, und dadurch würde die Freilassung der Sklaven hinfällig werden.

Diese Rekonstruktion der Ereignisse passt jedoch schlecht in den Erzählzusammenhang Jeremias. Bei Jeremia fehlt eine ausdrückliche chronologische Einordnung des königlichen Beschlusses der Freilassung in die Zeit der Belagerung Jerusalems! Ferner entspricht die Freilassung der Sklaven einem geltenden Gesetz, das nicht von besonderen Bedingungen abhängt. Dieses Gesetz wird in Jer 34,14 ausdrücklich genannt und bezieht sich auf Dtn 15,12 zurück. Nach diesem Gesetz mussten die hebräi-

---

<sup>1</sup> F. HORST, Das Privilegrecht Jahwes. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium (FRLANT 45), Göttingen 1930, 58 = DERS., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament (ThB 12), München 1961, 81; W. RUDOLPH, Jeremia (HAT 12), Tübingen <sup>3</sup>1968, 223; W.L. HOLLADAY, Jeremiah. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52, Minneapolis 1989, 239.

<sup>2</sup> RUDOLPH, Jeremia, ebd.; HOLLADAY, Jeremiah, ebd. Diese Deutungen wurden schon früher vorgeschlagen, z.B. H. VENEMA, Commentarius in librum prophetiarum Jeremiae, Pars posterior, Leovardiae 1765, 852.

schen Sklaven beiderlei Geschlechts *ipso iure* nach sechs Jahren freigelassen werden<sup>3</sup>.

## 2. Was für eine Freilassung?

In Jer 34,8.15.17 heisst die Freilassung der Sklaven *drôr*. Derselbe Ausdruck fällt in Ezechiel<sup>4</sup> für den Vorgang, durch welchen die vom König zu Lehen gegebenen Güter in regelmässigen Abständen wieder an die Krone zurückfallen<sup>5</sup>. Weiter steht die gleiche Bezeichnung in Lev 25,10, wo nach jeweils fünfzig Jahren der angestammte Familienbesitz an Grund und Boden wieder an seine ursprünglichen Eigentümer zurückfällt und die Sklaven frei werden. Jes 61,1 wendet diesen selben Begriff auf die Befreiung der Gefangenen aus ihrer Gefangenschaft an, ohne aber von einer regelmässigen Wiederholung solcher Befreiungen zu sprechen<sup>6</sup>. Dem Deuteronomium ist der Ausdruck *drôr* fremd. Sein Erscheinen ist im A.T. auf die soeben erwähnten Stellen beschränkt. In den rechtlichen Zusammenhängen der Bücher Ezechiel und Leviticus meint er die regelmässig wiederkehrende Entlassung von Grundstücken und Personen aus einem befristeten Besitzverhältnis. Eine solche Vorstellung scheint daher auch in Jer 34 zu walten, da auch hier für die Freilassung *drôr* gebraucht wird. So stellt sich ebenfalls vom Begriff *drôr* her die Frage, welche Freilassung Jer 34 im Auge hat.

<sup>3</sup> R.C. CARROLL, Jeremiah. A Commentary (OTL), London 1986, 647-648, zeigt die Schwierigkeiten, die die Annahme einer allgemeinen Sklavenfreilassung in einer belagerten Stadt aufwirft: Welches Motiv bewog den König, die bisher ignorierte Norm der Sklavenfreilassung gerade jetzt anzuwenden? Welche Dauer lag zwischen dem Freilassungsbeschluss und seiner Widerrufung? Wohin waren die freigelassenen Sklaven gegangen? Wovon lebten sie in dieser Kriegszeit? Woher hätten sie das Kapital bezogen, das Dtn 15,13-14 für die freigelassenen Sklaven obligatorisch erklärt? – Der Wortlaut des Gesetzes in Jer 34,14 entspricht nicht dem von Dtn 15,12, und er scheint durch seine drei ersten Worte "am Ende von sieben Jahren" eine Analogie mit dem Schuldenerlassjahr in Dtn 15,1 herzustellen. Aber diese Analogie ist nur scheinbar, wie sich zeigen wird.

<sup>4</sup> Ez 46,17.

<sup>5</sup> Entweder nach 7 oder nach 50 Jahren. Der Ausdruck *drôr* wird erörtert in R. NORTH, *d'ôr*, in TWAT 2, Stuttgart 1977, 283-287.

<sup>6</sup> Immerhin erwähnt V. 2 ausdrücklich "ein Jahr der Gnade". Damit ist die Idee eines "Jahres der Amnestie" von Gefangenen ausgesprochen und somit auch die Möglichkeit eines regelmässig wiederkehrenden Jahres der Amnestie denkbar.

### 3. Einzelmassnahme, allgemeine siebenjährliche Freilassung oder jeweilige Begrenzung der Dienstbarkeit auf sechs Jahre?

Der Inhalt des königlichen Beschlusses von Jer 34,8-22, den Zidkija und die Grossen seines Reiches dann rückgängig machten, wird in den Kommentaren verschieden verstanden. Oft wird er wie schon gesagt als einmalige, ausserordentliche Massnahme in Kriegszeiten bestimmt.<sup>7</sup> Oder aber er entspricht der Einführung einer allsiebenjährlichen Freilassung aller Sklaven.

Es ist indessen noch eine dritte Deutung von Zidkijas Erlass denkbar. Dessen Absicht war es, dem Gesetz der Begrenzung der Dienstbarkeit hebräischer Sklaven und Sklavinnen Nachachtung zu verschaffen! Schon im Bundesbuch (Ex 21,1) war dieses für die Sklaven angeordnet, aber zur Zeit Zidkijas stand es wohl ausser Kraft. In einer solchen Hypothese würde es sich weder um eine aussergewöhnliche Kriegsmassnahme noch um eine alle sieben Jahre wiederkehrende allgemeine Freilassung der Sklaven handeln, sondern um die *Inkraftsetzung* eines Gesetzes, das die Dienstbarkeit der Sklaven auf höchstens sechs Jahre beschränkt.

Lassen sich für diese dritte Auffassung von Zidkijas Massnahme Gründe beibringen? Folgende drei oder, wenn man will, vier Beobachtungen scheinen zugunsten einer solchen Interpretation zu sprechen.

1. Das altisraelitische Recht bestimmt nirgends eine allgemeine, siebenjährliche Freilassung der Sklaven. Im Bundesbuch (Ex 21,2) ist die Ableistung von sechs Jahren Dienstbarkeit die Bedingung für die Freilassung, und diese sechs Jahre werden *individuell* vom Anfang der Dienstbarkeit an berechnet. So sind diese sechs Jahre von einem allgemeinen Kalender von Siebenjahresperioden unabhängig. Nach Lev 25,10.40-41 war es das Jubeljahr, nicht etwa das Sabbatjahr, das alle *fünfzig* Jahre die Freilassung sämtlicher hebräischer männlicher, verheirateter Sklaven bewirkte<sup>8</sup>. Hinsichtlich des Freilassungsgesetzes im Deuteronomium (Dtn 15,12) gibt es gar keinen Grund, die individuelle Freilassung der Sklaven

<sup>7</sup> So HOLLADAY, Jeremiah, 239; R. DE VAUX, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1964, 280. Beide Autoren scheinen diese Seisachthie des Freilassungsgesetzes nach sechs Jahren abgeleiteter Dienstbarkeit (Ex 21,2; Dtn 15,12) zu verstehen. H. WEIPPERT, Die Prosareden des Jeremiabuches (BZAW 132), Berlin 1973, 86-106 betrachtet die Episode Jer 34,8-22 als geschichtlich. W. THIEL, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45 (WMANT 52), Neukirchen-Vluyn 1981, 29-43 erkennt in dem Bericht eine deuteronomistische Bearbeitung. Seine literarkritische Rekonstruktion beruht auf der Überzeugung, dass Zidkijas Freilassung der Sklaven in der ursprünglichen Gestalt von Jer 34 nichts mit dem Freilassungsgesetz von Dtn 15 zu tun hatte. Aber gerade das steht zur Diskussion.

<sup>8</sup> Die Sabbatjahrbestimmungen nennen nie eine Sklavenfreilassung: Ex 23,10-11; Lev 25,2-7, vgl. Dtn 15,1-11; Neh 10,32; 1 Makk 6,48-54. Das Sabbatjahr bringt die siebenjährliche Einstellung der landwirtschaftlichen Tätigkeit mit sich und möglicherweise nach Dtn 15 gleichzeitig auch den allgemeinen Schuldenerlass.

nach sechs Jahren Dienstbarkeit mit der allgemeinen Begehung des Sabbatjahres oder mit der alle sieben Jahren ausgerufenen *šmittâ* (Schulden-erlass) zusammenfallen zu lassen. Im Gegenteil! Denn die allgemeine Freilassung der Sklaven jedes siebte Jahr würde das Gesetz der Freilassung nach sechs Jahren abgeleiteter Dienstbarkeit hinfällig werden lassen. Denn in diesem Fall würde die Dienstbarkeit für die Mehrheit der Sklaven weniger als sechs Jahre betragen, da ja nur die wenigsten gerade während eines Sabbatjahres oder unmittelbar danach wegen Insolvenz in Schuldklaverei geraten würden.

2. Eine einmalige Freilassung als Notmassnahme in Kriegszeit hat den Nachteil, dass sie die regelmässige Wiederholung der Freilassung ganz ausschliesst, obwohl diese im gebrauchten Ausdruck *drôr* enthalten zu sein scheint und in Jer 34,14-15 ausdrücklich impliziert wird. Einen Ausweg aus diesem Dilemma öffnet daher die Interpretation von Jer 34,8-22 als vom König veranlasste Inkraftsetzung des Gesetzes, demgemäss alle hebräischen Sklaven und Sklavinnen nach individuellen sechs Jahren geleisteter Dienstbarkeit freigelassen werden müssen. Man kann dabei eine solche Inkraftsetzung entweder als erstmalige Promulgation des Gesetzes mit sofortiger Wirkung oder als Urgierung eines ausser Gebrauch gekommenen Gesetzes verstehen. Diese Auffassung hat überdies den Vorteil, den scheinbaren, von vielen Auslegern<sup>9</sup> berufenen Widerspruch zwischen dem Wortlaut des zitierten Gesetzes (Jer 34,14-15) und dem in der Erzählung Berichteten (34,8-22) aufzuheben. Nur aus der Deutung als Seisachthie oder als allgemeine siebenjährliche Freilassung folgt dieser Widerspruch.

3. Der in Frage stehende Beschluss des Königs heisst *brît*, "Bund". Diese *brît* der Freilassung der Sklaven nach sechs Jahren Dienstbarkeit hatte JHWH selbst mit der Generation geschlossen, die aus Ägypten ausgezogen war (Jer 34,13-14). Die ganze Erzählung setzt wiederholt diese *brît* voraus, sei es als eine durch JHWH geschlossene (V. 13-15), sei es als durch den König und die Grossen in Jerusalem in JHWHs Gegenwart eingegangene Verpflichtung (V. 8 und 18-19). Dieser Name *brît* passt

<sup>9</sup> Siehe oben Anm. 7 die Bemerkung zu W. Thiel, und vgl. RUDOLPH, Jeremia, 223, der einwirft, dass sich nach einer solchen Auffassung ein Dilemma auftrue: entweder wären dann nicht alle Sklaven freigelassen worden, weil ja im Zeitpunkt des Erlasses Zidkijas nicht alle Sklaven am Ende ihrer sechs Jahre Dienstbarkeit standen, oder aber die Sklaven wären sämtlich, jedoch gegen den Wortlaut des Gesetzes von Dtn 15,12 freigelassen worden, da ja dann manche von ihnen vor Ende der geforderten sechs Jahre Dienstbarkeit freigelassen worden wären. Dadurch aber würde ein Widerspruch zwischen Jer 34,14 und Dtn 15,12 aufklaffen. Dieser Einwand fällt dahin, wenn der Beschluss Zidkijas formell im Erlass oder in der Urgierung des Gesetzes bestand, wonach die Schuldklaverei auf höchstens sechs Jahre zu beschränken war, sowie es Ex 21,2 und Dtn 15,12 vorschreiben.



besser zu einem von JHWH selbst erlassenen dauernden Gebot als zu einem

einmaligen Beschluss, der ausserhalb eines stets gültigen Gebotes erfolgte, d.h. ausserhalb der dauernden Ordnung der Tora<sup>10</sup>.

4. Wenn es zutreffen sollte, dass die Septuaginta für Jer 34,18 (nach der LXX 41,18) die ursprüngliche Textgestalt in griechischer Übersetzung bewahrt hat,<sup>11</sup> würde Jeremia 34,18 den Bruch der *brît* durch Zidkija und die Jerusalemer mit der Herstellung des goldenen Kalbs (Ex 32-34) vergleichen. Der Vergleich gilt in dieser Textform nicht wie im hebräischen Text der Art und Weise des Bundesschlusses, der der Sanktionierung des Bundesbruches entspricht, sondern den zwei Bundesbrüchen, jenem am Fuss des Sinai (Exodus) und diesem in Jerusalem: "Die Männer, die meinen Bund übertraten (nämlich in Jerusalem unter König Zidkija), die meinen Bund zunichte machten, den sie doch in meiner Gegenwart geschlossen hatten, die werde ich wie das Kalb machen, das sie sich angefertigt hatten, um es zu verehren (wörtlich: ihm zu dienen). Die Fürsten Judas, die Mächtigen, die Priester und das ganze Volk: ich werde sie in die Hände ihrer Feinde ausliefern...", Jer 41,18-19 (LXX). In der hebräischen Bibel entspricht demgegenüber die Bestrafung der Eidbrüchigen ihrem Eidritus, den sie nach der Analogie von Gen 15,7 – 10.17 so vollzogen hatten, dass sie zwischen geteilten Tieren hindurchgeschritten waren, und nun werden sie selbst wie jene Tiere entzweigehauen werden, Jer 34,18.

Jedenfalls vergleicht die Textgestalt der Septuaginta Zidkijas Bruch der *brît* mit dem Bruch der *brît* der Israeliten: beide haben ein Gebot Gottes übertreten und dadurch den Bund zunichte gemacht.

#### 4. *Erging Zidkijas Freilassungsbeschluss während der Belagerung Jerusalems?*

Die Vertreter der Deutung, Jer 34,8-22 berichte eine Seisachthie während der Belagerung Jerusalems, stützen sich auf drei Gründe:

1. Am Ende von Jer 34,21 steht der Satz: "und in die Hand des Heeres des Königs von Babel, das von euch weg emporgezogen ist". Die Belagerung wurde für eine kurze Zeit aufgehoben. In dieser Atempause be-

<sup>10</sup> Der aussergewöhnliche und einmalige Schuldenerlass zur Zeit Nehemias wird nicht *brît* genannt, obwohl er unter Eid erfolgte, Neh 5,12-13, während der Ausdruck *brît* in Jeremia stets mit Gottes Geboten und mit seiner Tora verbunden erscheint, Jer 11,1-8; 31,31-34; 34,8-22.

<sup>11</sup> A. SCHENKER, "Was übersetzen wir? Fragen zur Textbasis, die sich aus der Textkritik ergaben", in J. GNILKA-H.P. RÜGER, Die Übersetzung der Bibel - Aufgabe der Theologie, Bielefeld 1985, 65-80 = A. SCHENKER, Text und Sinn im Alten Testament, (OBO 103), Freiburg/Schweiz-Göttingen 1991, 247-262.

schloss die wohlhabende und herrschende Schicht in Jerusalem, die beschlossene Freilassung der Sklaven rückgängig zu machen.

2. Jer 34,1-7 spielt während der Belagerung Jerusalems 588-587. Es ist nur natürlich, für die folgende Episode 34,8-22 ebenfalls den gleichen Zeitraum anzunehmen.

3. Jer 34,11 und 16 verwendet den Ausdruck: danach machten sie eine Kehrtwendung (*šûb*) und liessen ihre Sklaven und Sklavinnen wieder zurückkehren (*šub hif*). Der am nächsten liegende Sinn beider Verse scheint zu sein, dass nachdem die Sklaven beiderlei Geschlechts befreit worden waren, sie wieder der Dienstbarkeit unterworfen wurden.

Folgt aus diesen drei Gründen zusammengekommen nicht wie von selbst die Deutung des Berichtes als eine aussergewöhnliche Sklavenfreilassung oder gar Abschaffung der Knechtschaft während der Belagerung Jerusalems durch die Babylonier?

Aber die drei Gründe sind nicht durchschlagend. Der Rückzug der Babylonier in Jer 34,21 braucht nicht jenen während der Belagerung von 588-587 zu bezeichnen, der ja nur scheinbar und partiell war. Nichts hindert uns Leser, ihn auf den wahren und eigentlichen Abzug der Babylonier im Jahre 598 zu beziehen.

Jer 34,8-22 stellt eine neue, von der vorhergehenden (34,1-7) unabhängige Episode mit einem eigenen Titel (V. 8-11) dar, der freilich keine Datierungsangabe enthält. Es ist zu beachten, dass die dann darauf folgende Szene Jer 35 in die Zeit Jojakims, des Vorgängers Zidkijas fällt. Die Sequenz der drei Episoden von Jer 34,1-7; 8-22; 35 wurde also nicht nach chronologischen Gesichtspunkten zusammengestellt, da sie von Zidkija im Jahr 588-587 (Jer 34,1-7) zu Jojakim (Jer 35) fortschreitet, der von 609-598 regiert hatte. Das Ereignis der Freilassung der Sklaven in Jer 34,8-22 *kann* zur Zeit der zweiten Belagerung Jerusalems stattgefunden haben, aber es *muss* es nicht. Nichts schliesst positiv eine andere zeitliche Ansetzung aus.

Jer 34,11 und 16 schliesslich enthalten ein Wortspiel: die vermöglichen Jerusalemer kehren um und lassen ihre Sklaven und Sklavinnen umkehren. Aber dieses Wortspiel passt durchaus zu der hier vorgeschlagenen Interpretation: die Bewohner Jerusalems anerkannten zuerst die Beschränkung der Dienstbarkeit der Sklaven auf sechs Jahre und liessen dementsprechend ihre Knechte und Mägde, die sechs Jahre Dienst geleistet hatten, frei. Aber später empfanden sie die sechs Jahre Dienstbarkeit als ungenügende Rückzahlung der zugezogenen Schulden und zwangen infolgedessen ihre Sklaven und Sklavinnen, über die sechs Jahre hinaus in ihrem Dienst zu bleiben, bis sie ihre Schulden in Form von Arbeitsleistung vollständig abgetragen haben würden.

### 5. Zum Abschluss: eine Inkraftsetzung des Gesetzes über die Sklavenfreilassung

Das Vorhergehende lässt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Wenn man Jer 34,8-22 entweder als einmalige Seisachthie oder als allsiebenjährlich zu wiederholende Freilassung von Sklaven und Sklavinnen versteht, verwickelt man sich in ernsthafte Schwierigkeiten. Was die Seisachthie betrifft, wird ihr Zweck gegensätzlich umschrieben: entweder sollen zusätzliche Verteidiger der belagerten Stadt hinzugewonnen oder aber überflüssige Esser entfernt werden. Ferner muss diese Deutung eine Redaktion annehmen, die den Sinn des Berichtes falsch verstand und daher unpassenderweise auf die Freilassung von Dtn 15,12 Bezug nahm. Die andere Auffassung, derzufolge eine allgemeine Freilassung alle sieben Jahre promulgiert worden wäre, krankt am Fehlen eines andern Belegs für eine solche Institution, die sich jedenfalls vom Sabbat- und Schulderrlassjahr (Dtn 15,1) unterscheiden würde, weil diese beiden Siebenjahresperioden im Alten Testament nie die allgemeine Sklavenfreilassung als einen Teil ihrer Institution enthalten.
2. Daher empfiehlt sich eine dritte, einfache Erklärung: Jer 34,8-22 berichtet die feierliche Promulgation eines Freilassungsgesetzes wie das in Dtn 15,12 durch König Zidkija in Jerusalem.
3. Es gibt keinen zwingenden Grund zur Datierung dieser Promulgation in die beiden Jahre der zweiten Belagerung Jerusalems durch die Babylonier (588-587). Im Gegenteil, die Promulgation eines Gesetzes über die Sklavenfreilassung erklärt sich sehr gut zu Beginn der Regierungszeit eines Königs, also für Zidkija 598 oder kurz danach.
4. Die Erwähnung der *brît* und des Gesetzes von Dtn 15,12, der Begriff *drôr*, ferner die Anspielung der Textgestalt der Septuaginta, die eine hebräische Vorlage widerspiegelt, auf den Bundesbruch mit dem goldenen Kalb lassen an ein explizites, immer gültiges Gebot Gottes denken, eben das Freilassungsgesetz für Sklaven, das seit der Offenbarung der Tora auf dem Gottesberg ein für immer verpflichtendes, bleibendes Gebot war, das neu bekräftigt werden musste, wenn es vernachlässigt worden war.
5. Die Reichen in Jerusalem hatten zusammen mit dem König sehr wahrscheinlich dieses Gesetz früher nicht offiziell durch ein Dekret ausser Kraft gesetzt, sondern es einfach in einer Art von passivem Ungehorsam nicht beobachtet. So behielten sie ihre Schuldklaven zurück, bis deren Schulden ganz getilgt sein würden. Die politischen Kreise hatten ihrerseits nichts unternommen, um die Beobachtung des Gesetzes durchzusetzen. Zidkija wollte nun seine Regierung demonstrativ unter das Gebot Gottes stellen, das die Dienstbarkeit der hebräischen Sklaven zeitlich beschränkte, in Analogie zu Josijas feierlicher Inkraftsetzung der vergesse-

nen Gebote des im Tempel gefundenen "Bundesbuches" (2 Kön 23,1-3).

Der Hinweis auf den Abzug der Babylonier in Jer 34,21 meint den Rückzug der Armee Nebukadnezars, nachdem dieser 598 Zidkija zum König eingesetzt hatte.

6. Der Grund, der Zidkija, den neuen König bewog, das Freilassungsgesetz in Kraft zu setzen, lässt sich vermuten. Es war eine Reaktion auf das Unglück, das mit der Belagerung Jerusalems und der Deportation des Königs Jojakin und der Oberschicht 598 über die Stadt und über Juda gekommen war (2 Kön 24,10-17). Zidkija wollte durch die Promulgation des Freilassungsgesetzes Gott besänftigen, dessen Gebot er zusammen mit den wichtigen Persönlichkeiten Jerusalems feierlich anerkannte. Gleichzeitig mochten so gleichfalls die sozialen Spannungen zwischen Gläubigern und Schuldern in der in Jerusalem verbliebenen, vom Krieg auch wirtschaftlich heimgesuchten Bevölkerung gemildert werden, besonders durch die Massnahme zugunsten der verschuldeten Familien.

7. Die fortgesetzte Missachtung des Gesetzes auf Seiten der Reichen vor und nach der Promulgation von Jer 34,8-10 erklärt sich zweifellos aus wirtschaftlichen Gründen. Sechs Jahre Dienstbarkeit genügten wohl in manchen Fällen nicht, um die Schulden effektiv zu tilgen. Eine nach sechs Jahren erfolgende Freilassung liess daher manche Schulden offen, sodass die Gläubiger den Verlust zu tragen hatten. Diese weigerten sich und fanden Mittel und Wege, um hebräische Schuldklaven beiderlei Geschlechts länger für sich arbeiten zu lassen als die sechs Jahre, die nach Ex 21,2 und Dtn 15,12 zugestanden waren. Der König und seine Regierung liessen die Zügel schleifen und taten nichts, um die Erfüllung des promulgierten Gesetzes zu erzwingen.

# Die zweimalige Einsetzung Simons des Makkabäers zum Hohenpriester

Die Neuordnung des Hohepriestertums  
unter dem Hasmonäer Simon (1 Makk 14,25-49)

P. Angelus Häussling,  
Maria Laach,  
herzlich zugeeignet

## Fragestellung

Der Makkabäer Simon wurde zweimal zum Hohenpriester eingesetzt! Eine spezielle, wenn auch tiefgreifende Umwandlung der Institution des Hohepriestertums hatte im Jahre 140 v.Chr. stattgefunden: nicht mehr der König, sondern das jüdische Volk bestimmte den Hohepriester. Es soll im folgenden gezeigt werden, wie das pro-hasmonäische 1.Makkabäerbuch diese Revolution darstellt und theologisch erklärt angesichts einer zerklüfteten religiösen Situation, in der die neuen hasmonäischen Hohenpriester bei manchen Juden auf Ablehnung stiessen, wie z.B. beim *Lehrer der Gerechtigkeit*, dem Gründer der Gemeinschaft von Qumran, der sich mit dem Makkabäer Jonatan, Hoherpriester von 152 bis 143 v.Chr., entzweite. Simon, Jonatans Bruder, wurde zweimal zum Hohenpriester eingesetzt, 143 und 140, und diese merkwürdige Tatsache rechtfertigt der Verfasser des 1. Makkabäerbuches mit der Erzählung, wie unter Simon im Jahre 172 der seleukidischen Zeitrechnung in "der grossen Versammlung" (συναγωγή μεγάλη) die Amtseinsetzung zum Hohenpriester neu geordnet wurde, 1 Makk 14,25-49.

Die Wahl dieses Gegenstands empfahl sich, weil m.E. die Bedeutung dieser "grossen Versammlung" und ihres Beschlusses in der Literatur nicht zureichend herausgearbeitet worden ist. Daher folgt in dieser Studie der Vorschlag und die Begründung einer neuen Interpretation von 1 Makk 14,25-49.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Die Verweise auf die Lit. sind hier knapp gehalten; in den angegebenen Werken weiterführende Bibliographie. Kommentare zu 1 Makk: C.L.W. GRIMM, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen. Das erste Buch der Maccabäer* (Leipzig: S. Hirzel, 1853); C. FRIEDRICH KEIL, *Commentar über die Bücher der Makkabäer* (Suppl. zum Biblischen Commentare über das A.T.; Leipzig: Dörffling und Franke, 1875); H. BEVENOT, *Die beiden Makkabäerbücher* (Die H. Schrift des A.T., IV. 4; Bonn: Hanstein, 1931); F.-M. ABEL, *Les livres des Maccabées* (EB; Paris: Gabalda, 1949); S. TEDESCHE-S. ZEITLIN, *The First Book of Maccabees* (Dropsie College Edition: Jewish Apocryphal Literature; New York: Harper & Brothers, 1950); J.C. DANCY, *A Commem-*

*Simon, Salomon redivivus*

Die Rechtmässigkeit der Neubesetzung des hohepriesterlichen Amtes durch den Makkabäer Simon erwies sich für 1 Makk zuerst am Erfolg von Simons Herrschaft. Diese schuf ein Friedensreich, das Salomos Reich wieder aufleben liess. Simon glich Salomo aber nicht nur darin. Der Verfasser arbeitet eine ganze Liste von Parallelen zwischen den beiden Fürsten heraus.

Beide Herrscher führten ein grosses Bauprogramm in Jerusalem und im ganzen Lande durch. Simon erneuerte und verstärkte Jerusalems Stadtmauern, 1 Makk 13,10; 14,37, wie sie Salomo seinerzeit erweitert und verstärkt hatte, 1 Kön 9,15; 3 Regn (= 1 Könige) 2,35c nach LXX; vgl. 1 Kön 11,27.<sup>2</sup> Simon errichtete sich die neben dem Tempel gelegene Zitadelle, die er von der seleukidischen und jüdischen Besatzung zurückerobert hatte, 1 Makk 13,49-52, als Palast und Residenz, so wie Salomo neben dem Tempel seinen Palast hatte bauen lassen, 1 Kön 7,1-12; 3 Regn 7,38-50 LXX. Übrigens war es Salomo, der die Zitadelle zuerst erbaut hatte; im MT heisst sie *Millô*<sup>3</sup> und in 1 Makk *Akra*, vgl. 3 Regn 2,35f; 10,22a LXX. (Nach 12,24b LXX waren die Efraimiten, also Israeliten als Fronarbeiter unter Jerobeam für diesen Bau der Festung eingesetzt worden, während demgegenüber der MT in 1 Kön 9,24; 11,27 keine solche Fronarbeit kennt.)

Simon befestigte Städte auf dem Land, um dessen Bewohnern Sicherheit zu verschaffen, 1 Makk 13,10; 14,10.33-34. Das hatte Salomo ebenfalls getan, 1 Kön 9,17-18; vgl. 3 Regn 2,35i; 10,22a LXX. Eine Hauptfestung Simons war dabei Geser, etwa 30 km nordwestlich von Jerusalem am Saum der Küstenebene als Zugang zu Jerusalem, 1 Makk 13,43-48. Genauso hatte schon Salomo Geser zur Garnisonsstadt gemacht, 1 Kön 9,17; vgl. 3 Regn 2,35i; 10,22a LXX.

Joppe diente Simon als Hafenstadt für den Schiffsverkehr mit den "Inseln", d.h. mit den Städten der Levante, 1 Makk 14,5, analog zu Salomos Hafen und Flotte am roten Meer nach 1 Kön 10,22.

Unter Simon herrschte Frieden während seines ganzen Lebens, 1 Makk 14,4.8-14, wie Salomo zeitlebens in Frieden regiert hatte, 1 Kön 5,4-5; vgl. 3 Regn 2,46g LXX. Während die Wendung "alle Tage seines Le-

---

*tary on I Maccabees* (Oxford: Blackwell, 1954); F.-M. ABEL-J. STARCKY, *Les livres des Maccabées* (La Sainte Bible ... de Jérusalem, 3e édition revue; Paris: Cerf, 1961); J.A. GOLDSTEIN, *I Maccabees* (AB; New York: Doubleday, 1976).

<sup>2</sup> Die Septuaginta (LXX) wird dort gesondert angeführt, wo sie eine vom masoretischen Text (MT) verschiedene, eigene literarische Fassung von 1 Kön darstellt, die nicht das Werk des griechischen Übersetzers, sondern seiner hebräischen Vorlage war. Die Begründung dafür braucht hier nicht geliefert zu werden. Es genüge die Tatsache der zwei Fassungen von 1 Kön.

bens” auf Salomo buchstäblich zutraf, 1 Kön 5,5; 3 Regn 2,46g LXX, passte sie für Simon nicht ganz, 1 Makk 14,4, weil er ja durchaus Kriege führte, 1 Makk 13.

Simon umgab das Heiligtum mit Glanz und stattete es mit kostbaren Gerätschaften aus, 1 Makk 14,15, es auch darin Salomo gleichtuend, der ja das Heiligtum mit grösster Pracht erstellt und aufs kostbarste hergerichtet hatte, 1 Kön 6 und 7,13-51.

Wie Salomo die Hegemonie über alle benachbarten Königreiche ausgeübt hatte, 1 Kön 5,1, so ebenfalls Simon, dem die Römer mit Hilfe ihres Freundschaftsvertrages die internationale Anerkennung aller Levante-staaten verschafften, 1 Makk 15,15-24.

Wie die von ferne herbeigeeilte Königin von Saba Salomos Pracht und Weisheit über die Massen bewunderte, 1 Kön 10,1-13, so sah sich der ausländische Abgesandte des seleukidischen Königs, Athenobios, zähneknirschend genötigt, Simons Glanz und Herrlichkeit anzuerkennen, 1 Makk 15,32.36.

Anders als Salomo, der sich bei seinem Volke durch Härte unbeliebt gemacht hatte, 1 Kön 12,4.10-11, vielleicht gerade wegen der den Israeliten auferlegten Fron für seine Bauten, ging es Simon um das Wohl seines Volkes, 1 Makk 14,4.9-10.14. Daher kam es zum triumphalen Plebiszit des ganzen Volkes für ihn, das ihn bei “der grossen Versammlung” zum Herrscher und Hohenpriester machte, 1 Makk 14,25-49, während Salomos Sohn Roboam nach seines Vaters Tod von der Mehrheit der israelitischen Stämme verworfen wurde, 1 Kön 12,16-19.

Simon war nach alledem ein idealer Herrscher, der die Macht nicht an sich riss, sondern dem sie übertragen wurde, 1 Makk 14,41-47, weil er sogar auf eigene Kosten Krieg führend, 1 Makk 14,32, und durch Tapferkeit, Treue und Gerechtigkeit, 1 Makk 14,13-14.35, Volk und Land befreite und von aller Befleckung reinigte, 1 Makk 13,47-48.50; 14,7.36. Gegen Feinde war er grossmütig, 1 Makk 13,46-47.50, bei den Seinen war er ein Anwalt der Tora und ein Schutzherr des Heiligtums, 1 Makk 13,3; 14,14-15.29.31; 15,7-9. Selbst Kriege waren für ihn mehr als blutige Geschäfte; er führte sie wie Gottesdienste, 1 Makk 13,47.51-52. Glanz, Ruhm (*doxa*) prägt als Leitmotiv die Geschichtserzählung von Simon dem Makkabäer.

Die Parallelisierung der beiden Fürsten Simon und Salomo gipfelt indes in einer Parallele mit der chronistischen Salomoerzählung! In 1 Chr 28-29 berichtet diese eine grosse Versammlung (*qāhāl*), die David nach Jerusalem einberief, 28,1; 29,20-22. An ihr nahmen alle Autoritäten Israels teil (*šārê jîsrāʿēl*), 28,1. Am Schluss dieser grossen Versammlung fand

eine liturgische Feier mit Opfern statt, und Salomo wurde “zum zweiten mal” zum König gesalbt, während der Priester Zadok “zum Priester” gesalbt wurde, wohl ebenfalls zum zweiten mal, wie 1 Chr 24,3.6 es wahrscheinlich macht. Da Zadok Priester durch Geburt war, ist mit seiner Salbung “zum Priester” die hohepriesterliche Salbung gemeint. Nach Ex 28,7 ist ja in der Tat die Salbung Aaron, d.h. dem Hohenpriester, vorbehalten, wie es auch der Vergleich mit Ex 28,8-9 unterstreicht. Die gewöhnlichen Priester werden bei ihrer Weihe nicht gesalbt. Nach 1 Chr 23,1 hatte David Salomo bereits zum König eingesetzt. Die neuerliche Einsetzung Salomos und Zadoks geschah in der grossen Versammlung von 1 Chr 28-29 im Angesicht des Altars, den David nach 1 Chr 21,18-22,1 zuvor errichtet hatte, also an der heiligen Stätte des künftigen Tempels, in Gottes Gegenwart, wie 1 Chr 29,22 ausdrücklich hervorhebt, wohl auf Ex 24,11 anspielend.

Simon war ebenfalls zweimal zum Hohenpriester eingesetzt worden, das erstemal gleich nach der Gefangensetzung Jonatans als sein Nachfolger im Hohenpriesteramt. Dies berichtet das 1. Makkabäerbuch implizit, 1 Makk 13,36.42; 14,20.41. Dann wurde er offiziell auf der “grossen Versammlung” im Tempel in Jerusalem, 1 Makk 14,25-49, nochmals feierlich zum Hohepriester proklamiert, worauf Simon das Amt ausdrücklich nochmals annahm, 1 Makk 14,47, wie er zugleich auch das Amt des Heerführers (στρατηγός) und Ethnarchen (also königliche Regierungsfunktionen) nochmals übernahm. Wie die grosse Versammlung von 1 Chr 29,20-22 Salomo und Zadok an heiliger Stätte in Gottes Gegenwart ihre königlichen und priesterlichen Würden *von neuem* feierlich übertrug, so setzte die Versammlung von 1 Makk 14 im Tempel Simon *erneut* feierlich in seine priesterlichen und weltlichen oder königlichen Ämter ein.

Nach 2 Chr 1,12 (vgl. 1 Kön 3,12) verspricht Gott Salomo einen Ruhm (*doxa*), der grösser sein wird als der aller anderen Könige in der ganzen Geschichte. Das Stichwort *doxa*, Berühmtheit, Ehre, verbindet nach dem Verfasser von 1 Makk Salomo mit Simon dem Makkabäer. Die Ähnlichkeit Simons mit dem Salomo der Königs- und Chronikbücher weist ihn als providentiellen Hohepriester und militärischen und zivilen Regenten des unabhängigen Gemeinwesens Judäa aus.

*Die historische Darstellung Simons in 1 Makk 13-15 entspricht synoptisch dem Dekret von 1 Makk 14,27-45*

Die Schilderung der Herrschaft Simons in 1 Makk 13-15 baut indessen literarisch nicht nur auf dem Vergleich zwischen ihm und Salomo in den Königs- und Chronikbüchern auf. Sie nimmt sich überdies wie ein nar-



rativer, historiographischer Kommentar des öffentlichen *Dekretes* aus, das aus der "grossen Versammlung" vom 18. Elul 140 v.Chr. in Jerusalem hervorging und auf Bronzetafeln im Tempelvorhof öffentlich zu lesen war, während das Originaldokument im Tempelschatz aufbewahrt wurde, 1 Makk 14,25-49. Dieses Dekret steht in seinem grossen erzählerischen Zusammenhang von 1 Makk 13-16 wie ein heraldisches kleines Wappen in der Mitte eines grossen Wappenfeldes, wobei das kleine Wappen in der Mitte das grosse Wappen wiederholt (*mise en abîme*).

Nach der Einleitung mit dem Datum, dem Ort, den promulgierenden Instanzen berichtet dieses Dekret in der Tat in gerafftester Form die Substanz der Ereignisse seit 167 v. Chr. Namentlich erwähnt werden hier Simon, dessen Vater Mattatias, V. 29, Jonatan, sein Bruder, V. 30, sowie der priesterliche Stammvater der Hasmonäer, Jojarib, Haupt der ersten Priesterklasse, Sohn Eleasars, 1 Chr 24,7. Dabei entspricht in dieser Einleitung des Dekrets der V. 29 der Rede Simons in 1 Makk 13,3-6. Die andern Hasmonäer erscheinen nur anonym als Simons Brüder. Der Hauptteil des Dekrets V. 31-43 fasst jedoch *Simons* Leistungen seit Jonatans Gefangennahme 143 v.Chr. bis zur Versammlung von September 140 v.Chr. zusammen. Hier entsprechen Simons Kriege, V. 31-32, der Erzählung in 1 Makk 13,7-24, während die Befestigung von Joppe, Gazara (Geser) und weiteren Städten, V. 33-34, in 1 Makk 13,10-11.33.43-48.53 erzählt ist. Die Eroberung der Zitadelle, V. 36-37, findet sich als Bericht in 1 Makk 13,49-52. Die Übertragung des hohepriesterlichen Amtes durch König Demetrius II. (König von 145-140), V. 38, ist seinerseits in 1 Makk 13,36.42; 14,20 impliziert.

Freilich tut sich hier eine Kluft zwischen dem Dekret und der Erzählung auf. Jenes berichtet in V. 35 und 41, das Volk und die Priester hätten Simon zum Hohenpriester proklamiert, während der König dieses Amt nachträglich nur noch "bestätigt" habe, V. 38 (ἔστησεν αὐτῷ τὴν ἀρχιερωσύνην). Im Licht von V. 41 kann dieser Ausdruck ja nur als Bestätigung verstanden werden. Nun berichtet 1 Makk allerdings keine solche vorhergehende königliche Einsetzung Simons zum Hohenpriester, doch impliziert es sie, besonders wenn nach 1 Makk 13,42 die neue Daterungsweise in Judäa "im Jahr 1 Simons, des grossen Hohenpriesters, *Strategos* und Fürsten (Führer) der Juden" lautet, und wenn die diplomatischen Dokumente Simon zweimal mit dem Titel "Hoherpriester" anreden, 1 Makk 13,36; 14,20. Offenbar sieht jedoch das 1. Makkabäerbuch die wahre und endgültige Bekleidung Simons mit der hohepriesterlichen Würde erst später mit der Versammlung vom 18. Elul 140 im 3. Jahr Simons gegeben.

Die Freundschaft der Juden mit Rom, wo Simons Gesandte ehrenvoll aufgenommen wurden, V. 40, erfährt in 1 Makk 14,16.24; 15,15-24 eine ausführliche Würdigung. Die Autorität Simons als Hoherpriester, als militärischer Befehlshaber ("Strategie") über Heer und Festungen und als ziviles Oberhaupt Judäas (ἡγούμενος), mit dessen Namen Dokumente datiert werden mussten, damit sie Rechtskraft erhielten, V. 41-43, erzählt der Historiker in seiner Geschichtsdarstellung, besonders in 1 Makk 13,8-9 (militärische Führung) und 13,42 (Datierung).

Schliesslich wird die im Dekret genannte formelle Anerkennung Demetrius' II. als der allerhöchsten Autorität über Judäa, V. 38-39, auch im *Bericht* des 1. Makkabäerbuches nicht unterschlagen, 1 Makk 13,34-40; 15,33-35: Simon anerkennt die Souveränität der Seleukidenkönige durch eine Gesandtschaft und durch die Rechtfertigung seiner Politik gegenüber einem hohen Abgesandten des neuen Königs Antiochus VII. Sidetes.

*Neuordnung des Hohepriestertums im Jahre 140 v.Chr. in der "grossen Versammlung"*: die Juden, nicht der König bestimmen den Hohenpriester  
Der Verfasser des 1. Makkabäerbuches zeichnet nach alledem Simon im Licht der biblischen Geschichte wie Salomo nach den Königs- und Chronikbüchern, und seine Geschichtsschreibung kann gleichzeitig als Kommentar des Dekretes der grossen Versammlung beschrieben werden, die am 18. Elul (September) des Jahres 172 der seleukidischen Zeitrechnung im Tempel von Jerusalem stattfand. Flavius Josephus scheint das Dekret nicht zu kennen, denn von 1 Makk 13,50 an hört er überhaupt auf, 1 Makk als Quelle nachzuerzählen (*Antiquitates* XIII 214).<sup>3</sup>

So stellt sich die Frage: sind die "grosse Versammlung" und ihr Dekret historisch, und was war ihre Bedeutung und Funktion? Das Dekret spiegelt wohl ein hebräisches Original wieder, wie es seine Transliteration eines hebräischen Ausdrucks in 14,27 und seine zahlreichen Hebraismen nahelegen. Bei seiner Analyse ist daher sorgfältig auf die Übersetzung und ihre hebräische Vorlage zu achten.

1. Das Dekret beginnt mit dem *Datum* der grossen Versammlung in der Reihenfolge Tag, babylonischer Monatsname, Jahr der (seleukidischen) Dynastie. Diese Art der Datierung ist nicht die häufigste, die in der Bibel

<sup>3</sup> R. MARCUS, *Josephus VII, Jewish Antiquities, Books XII-XIV* (London-Cambridge, Mass.: Heinemann-Harvard University Press, 1966) 334-335, Anm. d; GOLDSTEIN, *I Maccabees* (Anm. 1) 475.

anzutreffen ist, aber sie ist auch sonst, von 1 Makk 1,54; 4,52 usw. abgesehen, in späten Texten bezeugt: Esr 6,15 mitsamt der Entsprechung in Esdras α (= 3. Esdras) 7,5, ferner ähnlich in Neh 2,1 (der Tag ist nicht genannt), Sach 7,1 (wo das Regierungsjahr zuerst erscheint, gefolgt von Tag und babylonischem Monat), Neh 6,15 (ohne Erwähnung eines Regierungsjahres). Das Datum stellt überdies einen Synchronismus zwischen dem seleukidischen Jahr und dem 3. Jahr des Hohenpriesters Simon her, 1 Makk 14,27, in Übereinstimmung mit 1 Makk 13,42. Ein biblisches Beispiel für einen Synchronismus ist Jer 25,1.

2. Der Ort der grossen Versammlung erscheint in griechischer Transliteration, die ein Argument für das hebräische Original des *Dekretes* darstellt: ασαραμελ, was wohl "Vorhof des Volkes Gottes" bedeutet, also den "Vorhof Israels" bezeichnet.<sup>4</sup> Die Wahl dieses Versammlungsortes ist nicht zufällig. Sie weist auf die religiöse Bedeutung der politischen Beschlussfassung. Die Versammlung in 1 Chr 28-29 war schon in Gottes Gegenwart an liturgischer Stätte anberaumt worden, und nach dem Pentateuch und dem Josuabuch wurden manche Gesetze und Beschlüsse, die ganz Israel betrafen, auf Versammlungen des gesamten Volkes beschlossen, die vor dem Bundeszelt zusammengetreten waren, und an denen neben Mose und Josua Priester, Anführer und Volk teilnahmen, z.B. Num 27,2; 30,2; 31,2.13.26; 32,2.28; 36,1; Jos 14,1; 19,51; 23,2; 24,1f., wie dies in der Versammlung von 1 Makk 14,28 in ähnlicher Weise geschah. Nach alledem wollte sich die Versammlung von 1 Makk 14,27 in diese heiligen Volksversammlungen einreihen. Der heilige Ort im Tempel sollte offenbar machen, dass eine das ganze Volk betreffende Ordnung vor Gott und infolgedessen unter seiner Garantie zu beschliessen war. Dies bestätigt ausdrücklich der eigens genannte Vorbehalt des Dekretes, 1

<sup>4</sup> KEIL, *Makkabäer* (Anm. 1) 230; ABEL, *Maccabées* (Anm. 1) 256 ad loc. Die meisten Ausleger anders: "Fürst des Volkes Gottes" nach Peschitto; gründlichste Diskussion bei GRIMM, *Maccabäer* (Anm. 1) 213-214. Der Vorschlag "im Vorhof des Gottesvolkes" (ḥašer 'am 'el) geht auf Heinrich EWALD zurück: *Geschichte des Volkes Israel IV, Geschichte Ezra's und der Heiligherrschaft in Israel bis Christus* (Göttingen: Dietrichsche Buchhandlung, 1864) 438, Anm. 5. Goldstein (der die gesamte vorhergehende Diskussion leider ignoriert) findet einen Ortsnamen neben dem Datum zwar sinnvoll, aber dieses wäre nicht an seinem richtigen Platz, weil eine (einzige) andere Inschrift eine verschiedene Reihenfolge bietet. (Goldstein übernimmt diesen Einwand und die entsprechende griechische Inschrift OGIS 737 aus ABEL, *Maccabées* (Anm. 1) 257, ohne seine Quelle zu nennen!) Angesichts der biblischen Parallelen mit Versammlungen des Volks unter Mose und Aaron oder Josua vor der Stiftshütte als dem Ort der Gegenwart Gottes und unter David vor dem Altar in 1 Chr 28-29 wäre das völlige Fehlen einer solchen Ortsbestimmung vor dem Heiligtum für eine solche Versammlung jedoch ganz sonderbar. Vgl. auch E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*. A New English Version ... by G. VERMES & F. MILLAR, vol. 1 (Edinburgh: Clark, 1973) 193-194, Anm. 13.

Makk 14,41: "die Juden und die Priester beschlossen, dass Simon für sie Führer, ἡγούμενος, und Hoherpriester für immer sein solle, bis ein vertrauenswürdiger Prophet aufstehen würde." Der Beschluss steht demnach unter dem explizit ausgesprochenen Vorbehalt einer eventuellen andern Entscheidung Gottes, die sofort angenommen werden würde, sobald Gott sie offenbaren würde. Das ist im Vorbehalt impliziert! Solange aber Gott keine andere Entscheidung notifiziert, darf die beschlussfassende Versammlung davon ausgehen, dass ihre Entscheidung Gott wohlgefällig ist. Das Mittel, das Gott für die Offenbarung einer andern Entscheidung verwenden würde, ist das prophetische Wort, das er einem echten Propheten anvertrauen würde, der "aufstünde", wie die Wendung hier und in Dt 13,2, vgl. 18,15.18 lautet, um diesen Gottesentscheid zu verkünden. Wie die Qumrangemeinde zur gleichen Zeit an das lebendiggebliebene prophetische Charisma glaubte, das sie im "Lehrer der Gerechtigkeit" anerkannte, z.B. im *Pescher* von Habakuk, 1QHab 7,4-5, so glaubte auch diese jüdische Versammlung an die Möglichkeit einer prophetischen Verlautbarung eines aktuellen Gottesentscheides für solche Fragen, für die die Heiligen Schriften keine Anweisungen zur Lösung enthielten: hier und in 1 Makk 4,46, wo ein Gottesbescheid für die Behandlung der Steine des ehemaligen, im Jahre 167 entweihten Opferaltars erwartet wurde.

3. Die beschlussfassenden *Autoritäten* sind nach 1 Makk 14,28 die Priester und der λαός, d.h. wohl der nicht-priesterliche Teil der Versammlungsteilnehmer, sowie die ἄρχοντες τοῦ ἔθνους und die "Ältesten des Landes". Der λαός, das nicht-priesterliche "Volk", meint schwerlich die anwesende Gesamtheit der Juden. Die "Anführer" (ἄρχοντες) des Volkes und die Ältesten vertreten das Volk in der "grossen Versammlung". Das "und" vor dem Ausdruck "und die Anführer des Volkes" wäre demnach nicht additiv, sondern explizitierend zu fassen: "die Priester und das Volk, und d.h. die Anführer des Volkes und die Ältesten" als Vertreter des gesamten Volkes.<sup>5</sup> Drei Gruppen hätten so an der grossen Versammlung teilgenommen: Priester, Anführer, Älteste.

Die Bezeichnung "Anführer" (ἄρχοντες) ist in LXX häufig. Sie ist keine spezifische Bezeichnung eines bestimmten Amtes. Sie entspricht mehreren ebenfalls nicht-spezifischen Autoritätsbezeichnungen im Hebräischen. Im Pentateuch entspricht "Anführer" nicht ausschliesslich, aber mehrheitlich *nāšîʾ*, in den Geschichts- und Prophetenbüchern in der Mehrzahl der Belege *šar*; in der Gesamtbibel ist "Anführer" auch oft die Wiedergabe von *rôʾš*, *râʾšê* Haupt, besonders häufig in 1-2 Chr, Esr, Neh. Sowohl diese hebräischen Bezeichnungen wie auch ἄρχων stehen in

<sup>5</sup> GRIMM, *Maccabäer* (Anm. 1) 214.

vielfältigen Verbindungen mit verschiedenen Substantiven. Jeder Vertreter einer Autorität in Familie und in zivilen, militärischen und religiösen Institutionen kann mit "Anführer", ἄρχων, bzw. mit den entsprechenden hebräischen Äquivalenten bezeichnet werden.

Die "Ältesten des Landes" kommen nur hier vor. "Anführer des Landes", ἄρχοντες τῆς χώρας entsprechen in Neh 11,3 den *rā'sê hamedinâ*, sodass man auch hier an die "Ältesten des Staates, des Gemeinwesens" denken könnte. In 1 Makk 12,35 bilden die Ältesten die Ratsversammlung Jonatans, die *Gerusie*, und 1 Makk erwähnt sie auch sonst als Autoritäten, 7,33; 11,23; 13,36, während 1-2 Chr, Esr, Neh sie kaum als Autoritätsbezeichnung kennen, abgesehen von wenigen Stellen, wo sie aus der Vorlage des chronistischen Werkes stammen, 2 Chr 5,2 = 1 Kön 8,1; 2 Chr 34,29 = 2 Kön 23,1. Ausnahmen sind 1 Chr 15,25; Esr 10,8, an letzterer Stelle sind "Anführer und Älteste", ἄρχοντες und πρεσβύτεροι verbunden. "Anführer des Volkes", ἄρχοντες τοῦ ἔθνους, ist äusserst selten, dagegen begegnet "Anführer" Israels oder Judas gelegentlich, z.B. 1 Chr 22,17; 28,1.

Zusammenfassend darf man wohl in den Autoritäten der "grossen Versammlung" die Priester, die zivilen und militärischen Beamten und die Aristokratie der Landbesitzer und der politisch einflussreichen Familien, vgl. 1 Makk 12,35, erkennen.

4. Der *Beschluss*, 1 Makk 14,44-45, verpflichtet Volk und Priester auf die von König Demetrius II. dem Hohenpriester Simon verliehenen Gewalten und Befugnisse, die in V. 38-43 genannt werden, und die die militärische, religiöse und zivile Regierung betreffen. Die Juden ratifizieren jetzt durch eigenen Beschluss die vom König gewährte Ordnung Judäas unter Simons höchster Befehlsgewalt und stellen Sanktionen gegen Zuwiderhandelnde in Aussicht, V. 45.

5. Die Annahme dieses *Ratifikationsbeschlusses* seitens der Versammlung und seitens Simons, sowie die Art und Verwahrung der *Promulgationsurkunden*, eine öffentlich auf Bronzetafeln im Tempelbezirk zu publizierende Kopie und ein Exemplar im Tempelschatz schliessen den Bericht über die grosse Versammlung ab, V. 46-49.

6. Die *staatsrechtliche* und "*kanonische*" Bedeutung der Versammlung und ihres Beschlusses scheint wie folgt gedeutet werden zu müssen<sup>6</sup>: Simon war nicht sobald Jonatan nachgefolgt, als er vom jüdischen Volk

<sup>6</sup> ABEL, *Maccabées* (Anm. 1) 254-255 sieht in diesem Dekret ein Beispiel für Ehrendekrete, wie sie in hellenistischen Inschriften häufig belegt sind. So BEVENOT, *Makkabäerbücher* (Anm. 1) 156, auch KEIL, *Makkabäer* (Anm. 1) 229 ("das Denkmal, welches das jüdische Volk dem Simon und der makkabäischen Familie stiftete"); DANCY, *I Maccabees* (Anm. 1) 183. Dagegen sprechen aber schon die Verpflichtungen und Sanktionen in 14,44-45.

zum Hohenpriester und zum militärischen und zivilen Oberhaupt des Staats gemacht wurde, 1 Makk 14,41. König Demetrius anerkannte ihn in diesen Funktionen nicht sogleich, 1 Makk 13,36-42, sondern erst einige Zeit später, 14,38-43, nach dem Erfolg der jüdischen Gesandtschaft in Rom, 1 Makk 14,40; 14,16-18.24.<sup>7</sup> Nach erfolgter Bestätigung der Autorität Simons durch den seleukidischen König anerkannte nun erst das jüdische Gemeinwesen seinerseits durch seine berufenen Vertreter, Priester, Beamte und Aristokratie, in einem eigenen Beschluss die hohepriesterliche Würde und die Regierungsgewalt Simons über Heer und Staat! Dadurch war Simon nicht mehr von Demetrius' des Seleukiden Gnaden Hohepriester und Fürst über Judäa, sondern durch die politische Entscheidung der Judäer selbst. Diese kam als letzte Instanz und sollte so als die endgültige und höchste Autorität erscheinen. Die Anerkennung durch Demetrius II. behielt zwar in den Augen der Juden eine unentbehrliche staatsrechtliche Funktion: sie bildete das rechtliche Band zwischen dem jüdischen Staat und dem seleukidischen "Reichsverband". Aber nach jüdischer Auffassung war sie nun nicht mehr länger die *Quelle*, aus der sich Simons religiöse (hohepriesterliche) und politisch-staatliche Gewalt ableitete. *Diese lag im jüdischen Volk selbst.*

So war Simon der *erste Hohepriester*, mindestens seit der hellenistischen Periode, der nicht vom König, sondern von den Juden eingesetzt worden war!<sup>8</sup> Der Beschluss der grossen Versammlung nahm dem König die Ge-

<sup>7</sup> SCHÜRER, *History of the Jewish People* (Anm. 4) 194, Anm. 15 sieht in der Rolle der jüdischen Gesandtschaft in Rom und in ihrem Einfluss auf Demetrius einen möglichen Widerspruch zwischen dem Dekret einerseits und der Erzählung (vgl. 1 Makk 13,36-40) anderseits begründet und wirft daher die Frage auf, ob das Dokument teilweise oder sogar ganz unhistorisch sei (mit Bibliographie). Diese Folgerung zieht Schürer zu recht nicht, denn die Chronologie der Gesandtschaft und der Anerkennung Simons durch Demetrius geht aus dem Bericht von 1 Makk 13-14 nicht mit letzter Genauigkeit hervor.

<sup>8</sup> TEDESCHKE-ZEITLIN, *Maccabees* (Anm. 1) 227; GOLDSTEIN, *I Maccabees* (Anm. 1) 507-508 deuten die Bedeutung des Dekrets als Übertragung der hohepriesterlichen Würde (und der Regierungsgewalt) auf Simon und seine Nachkommen, also als die Ersetzung der alten Hohenpriesterfamilie durch eine neue, bisher nicht-hohepriesterliche Familie, die der ersten Priesterklasse Jojaribs entstammte. Dies war schon die Auffassung GRIMMS, *Maccabäer* (Anm. 1) 216 und SCHÜRERS, *History of the Jewish People* (Anm. 4) 193-194, bereits in der deutschen Erstausgabe von 1901: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3.-4. Aufl. (Leipzig: Hinrichs, 1901) 249. M.E. macht das Dekret eine andere Aussage, denn schon vor den Hasmonäern hatte der Hohepriester Menelaos aus der Priesterklasse Bilga im Jahre 172 oder 171 die Hohepriesterwürde gekauft und den zadokidischen Hohenpriester Jason verdrängt, vgl. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.v.Chr. (WUNT 10; Tübingen: Mohr, 1969) 508-509. Das Dekret hebt v.a. die Bestimmung dieser neuen hohepriesterlichen Familie *durch Beschluss* der Juden anstelle der königlichen Einsetzung hervor. Das jüdische Volk ist der Ursprung der Wahl der hohepriesterlichen

walt, den Hohepriester zu bestellen, um sie auf das jüdische Volk zu übertragen. Die grosse Versammlung des jüdischen Volkes beschliesst demgemäss nicht allein die Übertragung des Hohepriestertums auf Simon und sein Geschlecht, sondern überträgt sich selbst — in einem "revolutionären" Akt — diese Befugnis in letzter Instanz, um dem König nur noch eine vorgängige Genehmigung zu überlassen. Diese neue Befugnis des jüdischen Volkes, den Hohenpriester und sein Geschlecht letztinstanzlich zu bestimmen, ist nur noch durch Gott begrenzt (V. 41).

Die Warnung gegen Zuwiderhandelnde, 1 Makk 14,44-45 lässt übrigens ausdrücklich erkennen, dass diese Einsetzung Simons rechtliche Folgen nach sich zog und übrigens auch keineswegs einstimmig erfolgte, sondern Gegner hatte.<sup>9</sup>

7. Die *Geschichtlichkeit* der "grossen Versammlung" und ihres Dekrets braucht nicht bezweifelt zu werden. Die Parallele der zweiten und endgültigen Königseinsetzung Salomos in 1 Chr 28-29 weist so charakteristische Unterschiede zu 1 Makk 14,25-49 auf, dass sich dieser letztere Text nicht als am Schreibtisch geschaffene literarische Wiederverwendung von 1 Chr 28-29 erklären lässt. Datierung, Autoritäten (in 1-2 Chr fehlen die Ältesten fast ganz), historische und politische Begründung der Ratifikation in 1 Makk 14, Promulgationsurkunden, beidseitige Annahme in V. 46-47, fast alles in 1 Makk 14 unterscheidet sich zutiefst von der Versammlung in 1 Chr 28-29. Gemeinsam ist den beiden Texten nur die erstaunliche Tatsache, dass es bei Salomo und bei Simon zwei Einsetzungen in ihr höchstes Amt gab. Die politisch massgeblichen Theologen und Rechtsgelehrten der Versammlung von 140 v.Chr. mögen in 1 Chr 28-29 ein legitimierendes Vorbild für Einberufung und Beschluss ihrer "grossen" Versammlung gesehen haben. Jedenfalls hat aller Wahrscheinlichkeit nach der Verfasser des 1. Makkabäerbuches die "grosse Versammlung" des Jahres 172 der seleukidischen Ära mit 1 Chr 28-29 als einer Parallele zwischen Salomo und Simon verglichen.

---

Familie unter göttlichem Vorbehalt. Die hasmonäische Familie war ja schon seit Jonatan mit dem Hohepriestertum bekleidet. Das Neue am Dekret ist der Anspruch des jüdischen Volkes auf die Befugnis, den Hohepriester zu bestellen (anstelle des Königs).

<sup>9</sup> Diese Gegner waren die alte hohepriesterliche Familie der Oniaden aus dem Geschlecht Zadoks, die Essener um den Meister der Gerechtigkeit und vielleicht weitere Kreise wie die Tobiaden und die mit ihnen liierte Aristokratie. Gegner war auch der seleukidische König, wie Antiochus' VII. Sidetes Konfrontationspolitik mit Simon erweist, 1 Makk 15,25-36.

*Zusammenfassung*

1. Nach 1 Makk 13-15 kommt Simon der Makkabäer als glanzvoller Herrscher Salomo gleich. Beide Fürsten schenkten ihrem Volk Frieden. Beide wurden *ein zweites und endgültiges Mal* in ihr höchstes Amt eingesetzt, 1 Chr 29,21-23 und 1 Makk 14,46-47. Diese Ähnlichkeit Simons mit Salomo ist ein Zeichen dafür, dass er zu Recht Herrscher über Juda geworden ist.
2. Die "grosse Versammlung" von September 140 v.Chr. im Vorhof Israels im Tempel ist wohl historisch.
3. In ihr wurde die Autorität, die König Demetrius II. aus dem Haus der Seleukiden als Oberherr über Judäa, damals Teil des Seleukidenreiches, Simon übertragen hatte, von der legitimen Vertretung des jüdischen Volkes letztinstanzlich beschlossen. Erst diese Ratifizierung machte Simon in den Augen der Juden zu ihrem rechtmässigen Herrscher.
4. Zur Autorität Simons gehörte neben der zivilen und militärischen Machtfülle die Hohepriesterwürde. Das Recht auf das hohepriesterliche Amt floss nach dem Dekret der grossen Versammlung formell aus der Wahl der berufenen Vertreter der Juden, nicht aus königlicher Ernennung. Das war *neu*. Spätestens seit Beginn der hellenistischen Zeit, wohl aber schon in persischer Zeit hatten ja die Könige die Hohenpriester ernannt. In diesem Punkt hatte Simon und der makkabäische Unabhängigkeitskrieg eine revolutionär zu nennende Veränderung in der hohepriesterlichen Institution herbeigeführt.





### III. WIRKUNGSGESCHICHTE



## La *Loi de la divinité*, le rachat des fils premiers-nés et le sens de la Pâque en Sag XVIII,9

### 1. La portée de Sag XVIII,9

Ce verset fait difficulté parce qu'il n'est pas aisé de comprendre de quelle "loi de la divinité"<sup>1</sup> il y est question. De la réponse que l'on donne dépendra le sens de la fête de Pâque pour la Sagesse de Salomon. En effet, ce verset est le point culminant du développement XVIII,5-19 sur la dixième plaie d'Égypte, occasion immédiate de l'institution de la fête de Pâque selon l'Exode. Le passage des V. 5-19 commente la nuit pascale d'Ex XI-XIII.

Voici la traduction de ce verset:

Car en secret les saints, enfants des (hommes) bons,<sup>2</sup> immolaient des sacrifices,  
et ils instituaient unanimement la *loi de la divinité*,  
que, de façon semblable, aux mêmes biens  
et dangers les saints prendraient part,  
désormais entonnant les chants des pères.

L'immolation faite en secret est interprétée généralement comme le sacrifice de l'agneau pascal. Le secret qui entoure ce sacrifice est |184| expliqué par la nuit, mentionnée par la Sagesse aux V. 6 et 14, et par le caractère domestique du sacrifice pascal.<sup>3</sup> En revanche, pour expliquer la loi de la divinité, instituée d'un commun accord, selon laquelle tous les saints participent aux mêmes biens et dangers, les avis divergent. Quant à la conséquence de cette loi qui fait participer les saints aux mêmes biens et dangers, plusieurs pensent aux biens et dangers de la future traversée du désert<sup>4</sup> ou de la conquête à venir de la terre promise.<sup>5</sup> Quant à la loi

---

<sup>1</sup> J. ZIEGLER, *Sapientia Salomonis* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum... vol. XII,2), Göttingen 1962, p. 160 donne une variante "loi de la sainteté", bien attestée dans la tradition manuscrite. Mais il accorde la préférence à la leçon "de la divinité".

<sup>2</sup> Ou "enfants des bénédictions". Cette traduction apparaît moins probable. Discussion approfondie chez C. LARCHER, O.P., *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, t. 3, EB nouvelle série, 5, Paris 1985, p. 1003, ou P. HEINISCH, *Das Buch der Weisheit*, Exegetisches Handbuch zum AT, 24, Münster i.W. 1912, p. 330s. Cf. aussi M. PRIOTTO, *La prima Pasqua in Sag* 18,5-25. Rilettura e attualizzazione, Supplementi alla Rivista Biblica 15, Bologna 1987, p. 72.

<sup>3</sup> LARCHER, *Livre de la Sagesse* (n. 2), p. 1002s.

<sup>4</sup> Ainsi C.L.W. GRIMM, *Das Buch der Weisheit*, KeH zu den Apokryphen des A.T., 6, Leipzig 1860, p. 285 qui cite Grotius comme source de cette interprétation; J. VILCHEZ

établie d'un commun accord, les commentateurs hésitent entre plusieurs interprétations. Osty note simplement qu'Exode ne mentionne pas de loi ou de pacte conclu entre Israélites.<sup>6</sup> D'autres pensent à la Loi qui demande précisément de célébrer la Pâque.<sup>7</sup> Grimm exclut l'idée d'une loi mosaïque puisque celle-ci n'est pas encore promulguée. Bien plutôt il s'agit de la norme de solidarité dans le bonheur et le malheur qui doit guider l'action.<sup>8</sup> Larcher n'arrive pas à une conclusion ferme.<sup>9</sup>

De son côté, Priotto note que la formulation suggère une loi ponctuellement accomplie dans le cadre de la célébration pascale. Elle ne peut donc être identifiée, selon lui, ni à la Loi du Sinaï ni au culte du vrai Dieu. Puisque le Livre de l'Exode emploie *tôrâ* une seule fois au chapitre pascal (Ex XII), au V. 49, dans un contexte de circoncision, Priotto conclut de cette observation que "loi" doit désigner en Ex XII,49 l'alliance signifiée par la circoncision. Or, c'est ce sens-là que nous trouvons aussi dans la loi de Sag XVIII,9: elle doit être traduite par alliance, et elle implique la circoncision.<sup>10</sup> [185]

## 2. La loi de consécration et de rachat des premiers-nés

Ex XI-XIII associe la célébration de la Pâque à la loi de la consécration et du rachat des premiers-nés mâles. En effet, Ex XIII,1 et 11-16 explique cette loi par la mort des enfants premiers-nés en Egypte dans la dixième plaie. Le récit de cette plaie fournit deux étiologies: celle de la fête de Pâque, mais aussi l'étiologie de la loi cultuelle de la consécration à YHWH de tout premier-né mâle de l'homme et des animaux domestiques, avec obligation de rachat pour les premiers-nés de l'homme.

Or cette loi est double. Elle prévoit la mise à mort sacrificielle obligatoire des bovins, ovins et capridés premiers-nés mâles. Car ceux-ci sont aptes à l'immolation cultuelle. Mais elle dispose aussi le rachat, obligatoire pour

LINDEZ, *Sabiduría*. Nueva Biblia Española. Sapienciales V, Estella (Navarra) 1990, p. 445.

<sup>5</sup> LARCHER, *Livre de la Sagesse* (n. 2), p. 1004; HEINISCH, *Weisheit* (n. 2), p. 331; *Traduction oecuménique de la Bible*, Ed. intégrale, Paris 1988, ad loc., n. r, p. 2132. De même peut-être K. SIEGFRIED, *Die Weisheit Salomos*, in: E. KAUTZSCH, éd., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Bd. 1, Tübingen 1901 (= reprint Darmstadt 1962), n. a, p. 505 (avec un renvoi erroné à Ex XIV,43-49 sic!).

<sup>6</sup> E. OSTY, *La Bible*, Paris 1973, ad loc., p. 1414s, ainsi déjà dans sa trad.: *Le Livre de la Sagesse, La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris 1950, ad loc., n. e, p. 108.

<sup>7</sup> P. ex. VILCHEZ, *Sabiduría* (n. 4), p. 445; cf. la discussion de différentes interprétations chez Larcher, *Livre de la Sagesse* (n. 2), p. 1005s.

<sup>8</sup> GRIMM, *Weisheit* (n. 2), p. 285, cf. aussi VILCHEZ, *Sabiduría* (n. 4), p. 445 dans un sens semblable.

<sup>9</sup> LARCHER, *Livre de la Sagesse* (n. 2), p. 1005s.

<sup>10</sup> PRIOTTO, *Prima Pasqua* (n. 2), p. 76s, 78s.

l'homme premier-né, et autorisé pour des animaux inaptes à l'immolation (c'est le cas de l'âne) (Ex XIII,13). L'offrande des premiers-nés mâles et le devoir de rachat pour ceux qu'on ne peut immoler rappellera pour toujours la mort des premiers-nés égyptiens, survenue la nuit de la première Pâque.

Les premiers-nés mâles en Israël continuent ainsi à naître sous le signe de la mort! Les uns, ceux qui sont sacrificables vont être immolés, les autres doivent être rachetés ou, le cas échéant, mis à mort (l'âne que l'on ne veut pas racheter). Cette loi existe en Israël depuis la nuit de Pâque. Elle a été promulguée par le Seigneur simultanément avec la loi de la Pâque, selon le récit de l'Exode. Ce sont les deux premières lois données au peuple d'Israël. En célébrant la Pâque, les Israélites ont donc acceptée l'une et l'autre. Le récit de l'Exode implique cette double acceptation.

Or, c'est le sacrifice pascal, avec son rite de sang particulier (Ex XII,7 et 13), qui sauva alors les fils israélites premiers-nés. Par conséquent, le sacrifice pascal de la première Pâque fit office de premier sacrifice de rachat des fils premiers-nés d'Israël. En d'autres termes, la loi de célébrer la Pâque et celle du rachat des premiers-nés avaient en Egypte, la nuit de la première Pâque, la même finalité, à savoir celle de sauver les Israélites mâles premiers-nés de la mort! Cela peut expliquer le lien que l'Exode établit entre l'institution de la Pâque et de la consécration des premiers-nés avec le rachat obligatoire de la primogéniture de l'homme. Il semble bien que c'est là l'exégèse que la Sagesse de Salomon fait d'Ex XI-XIII. Or, cette exégèse explique très bien l'expression de Sag XVIII,9: "dans l'unanimité ils établirent la loi de la divinité".<sup>11</sup> |186| En effet, il s'agit d'une loi unique, puisque le premier sacrifice pascal remplit la fonction de premier sacrifice de rachat des premiers-nés en Israël.

Il faut donc comprendre l'immolation pascalle en Egypte lors de la première Pâque, comme la première offrande de rachat des fils premiers-nés accomplie par les Israélites. Car c'est le sang de ces sacrifices, appliqué aux montants et linteaux des portes, qui va sauver précisément une première fois tous les fils premiers-nés! Il faut noter en effet que le sacrifice pascal et son sang ne sauvent pas à proprement parler Israël de la mort. Ils sauvent spécifiquement tous les fils premiers-nés parmi les Israélites de quelque âge et condition qu'ils soient.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> PRIOTTO, *Prima Pasqua* (n. 2), p. 78s énumère les sens du verbe "établir", διατίθεσθαι. Avec l'objet "loi", il signifie: établir, instituer une loi. Ce sens convient très bien ici. Israël institua la loi d'offrir ou de racheter la primogéniture et de célébrer la Pâque.

<sup>12</sup> Selon la *Sagesse de Salomon*, le sacrifice pascal commémore donc chaque année cette première institution du sacrifice de rachat qui avait permis cette première libération de tous les premiers-nés israélites de la mort qu'avaient dû subir tous les autres premiers-

L'offrande des premiers-nés mâles des animaux domestiques sacrificiables et surtout le rachat des fils premiers-nés maintient vivante en Israël la mémoire de la dixième plaie, comme le fait de son côté la fête de Pâque! Les enfants israélites premiers-nés naissent sous une loi de mort, mais depuis cette nuit-là munis d'un gage du salut, grâce à la loi du rachat des premiers-nés de l'homme.

Ainsi cette loi "pascale" fait-elle participer "les saints" à la fois aux mêmes biens et aux mêmes dangers: aux biens de la vie sauve, accordée aux fils premiers-nés grâce à la protection divine, aux dangers à cause de la menace de mort qui pèse sur tous les enfants premiers-nés avant le rachat.

### 3. Conclusions

- (1) En XVIII,9 la *Sagesse de Salomon* lie étroitement le sacrifice pascal à la loi d'offrande ou de rachat des premiers-nés mâles des animaux domestiques et des hommes. En cela elle suit la séquence narrative d'Ex XI-XIII qui rapporte l'institution de la Pâque et celle de l'offrande et du rachat des premiers-nés mâles au cours du même récit de la dixième plaie. Celle-ci est en effet l'étiologie de ces deux institutions.
- (2) Par là, le *Livre de la Sagesse* suggère comme fonction du *premier sacrifice pascal en Egypte* d'avoir été le premier sacrifice de rachat des fils israélites premiers-nés. Le sang de ces premiers sacrifices de Pâque, appliqué aux linteaux et montants des portes, les a sauvés de la mort à laquelle ils eussent été voués [187] comme les premiers-nés égyptiens, s'ils n'avaient pas été placés sous la protection du sacrifice de rachat pascal.
- (3) La *mémoire* des sacrifices pascals *annuellement offerts* rappelle depuis lors le premier sacrifice de rachat sauveur auquel tous les premiers-nés d'Israël, exposés aux dangers de la mort dans la dixième plaie en Egypte, devaient le bien de leur vie!
- (4) A ce premier sacrifice pascal se sont ensuite substitués en Israël les sacrifices de rachat pour les premiers-nés humains, offerts après la naissance de chacun d'eux. Le premier sacrifice pascal avait été l'introduction générale du rachat de tous les premiers-nés israélites vivant à ce moment-là. Depuis lors pour chaque fils premier-né un sacrifice de rachat personnel était immolé.

---

nés en Egypte. Pâque n'est pas la mémoire de la libération d'Israël en général, mais spécifiquement de celle des premiers-nés.

- (5) La *Sagesse de Salomon* interprète ainsi le sacrifice pascal comme un premier sacrifice de rachat des premiers-nés, commémoré chaque année par la fête de Pâque. Celle-ci est la fête de l'institution du rachat des fils premiers-nés.
- (6) La *loi de la divinité* (XVIII,9) correspond à la loi du sacrifice du rachat pour les premiers-nés de l'homme.
- (7) Le sacrifice du rachat et la Pâque revêtent une signification *sacramentelle* ou *symbolique* pour la Sagesse de Salomon: ils manifestent, à travers la catégorie limitée des Israélites premiers-nés, un trait de Dieu dont bénéficient tous les êtres sans exception: Il est ami de la vie (XI,26).



# Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin

Bedeutung der rituellen und liturgischen Teile der Tora  
nach dem *Führer der Unschlüssigen* und der *Theologischen Summe*\*

## *I Einführung und Problemstellung*

Von Jean-Pierre Torrell als Historiker der mittelalterlichen Theologie, als Herausgeber von kritischen Texteditionen des H. Thomas und anderer alter theologischer Meister, als Interpreten der Theologie des Aquinaten, als Leiter zahlreicher Dissertationen, als Lehrer, als Ekklesiologen und als theologischem Rezensenten gehen seit Jahrzehnten nachhaltende Impulse und Einflüsse auf die Theologie unserer Zeit aus. Wer immer ihm begegnet, nimmt von ihm neue Ideen, Perspektiven und vor allem auch Freude an der theologischen Forschung mit. Die folgende Studie möchte dafür ein Zeugnis ablegen. Ich hoffe, es sei kein ganz unangemessenes Zeugnis, obgleich der Verfasser sich darin auf ein ihm unvertrautes Gelände vorgewagt hat. Einen Exegeten des Alten Testaments zieht es natürlicherweise zur Interpretation der Bibel bei Thomas von Aquin hin.

Aus mehreren Gründen wähle ich darin die Interpretation der Tora aus. Der Traktat *De legibus* in der theologischen *Summa* liegt seit fünfzehn Jahren in der hervorragend kommentierten Ausgabe von Otto-Hermann Pesch vor<sup>1</sup>. Andererseits ist die Auffassung der biblischen Prophetie bei Thomas von [170] Aquin, ein anderes wichtiges biblisches Thema, bereits von Jean-Pierre Torrell in einer jüngst erschienenen Untersuchung glänzend dargestellt worden<sup>2</sup>. Es ist auch bekannt, dass sich der H. Thomas

---

\* Dieser Beitrag ist die schriftliche Fassung eines Referates, das an der Thomasakademie am 25. Jan. 1992 in der Philosophisch-theologischen Hochschule in Walberberg in kürzerer Form gehalten wurde. Ich danke meinem Mitbruder Gilles Emery für seine Hilfe in bibliographischen Belangen.

<sup>1</sup> O.H. Pesch, Thomas von Aquin: Das Gesetz, I-II 90-105 (Die deutsche Thomas-Ausgabe ... *Summa theologica*..., hrsg. Philosophisch-Theologische Hochschule Walberberg bei Köln, Bd 13) (Heidelberg-Graz 1977). Das Verhältnis Thomas von Aquins zum Judentum allgemein hat untersucht: W. P. Eckert, Thomas von Aquino – seine Stellung zu Juden und zum Judentum, in: Freiburger Rundbrief XX Nr. 73-76 (1968) 30-38; R. Imbach, Ut ait Rabbi Moyses. Maimonidische Philosopheme bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart, in: CFr 60 (1990) 99-115, hier 99-101.

<sup>2</sup> J.-P. Torrell, O.P., Le traité de la prophétie de S. Thomas d'Aquin et la théologie de la révélation, in: L. Elders, S.V.D., éd., La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin. Actes du symposium sur la pensée de saint Thomas d'Aquin tenu à Rolduc, les 4 et 5 novembre 1989 (Studi tomistici 37) (Cité du Vatican 1990) 171-195.

für seine Abhandlung über das alttestamentliche Gesetz häufiger als überall sonst auf den *Führer der Unschlüssigen* von Moses ben Maimon bezieht. Eine neuere Studie hat die Geschichte der Rezeption dieses hochbedeutenden jüdischen Werkes im lateinischen Abendland im 13. Jh. erhellt<sup>3</sup>. Damit sind Voraussetzungen geschaffen, die eine Untersuchung des biblischen Gesetzes und insbesondere seiner gottesdienstlich-rituellen Bestimmungen bei Maimonides und Thomas von Aquin als vielversprechend erscheinen lassen.

Zuerst schulde ich nähere Erklärung für die Wahl meines Themas. Es könnte den Eindruck eines rein historischen, ja antiquarischen Interesses erwecken. Dem ist aber nicht so. Es ist eine persönliche Fragestellung, die mich auf die Deutung der rituellen und liturgischen Vorschriften des alttestamentlichen Gesetzes, der Tora bei Thomas von Aquin (1224-1274) und Moses ben Maimon (1135-1204) führt. Als Exeget der hebräischen Bibel habe ich mich in den letzten Jahren mit solchen Teilen des Pentateuchs befasst, denen Thomas und andere Vertreter der Scholastik die Bezeichnung *leges iudiciales* und *leges caeremoniales* beilegte<sup>4</sup>. Was besagen diese umfangreichen Texte für uns heutige Leser und insbesondere für den christlichen Leser und Theologen? Haben sie eine über das Religionshistorische hinausgehende theologische und spirituelle Relevanz? Mit dieser Frage war Thomas von Aquin in seinem geistesgeschichtlichen Horizont konfrontiert, ebenso auch Maimuni in seiner jüdischen Tradition.

Nicht nur die innerchristliche oder die innerjüdische Fragestellung, sondern auch der christlich-jüdische Dialog nötigt uns, nach der Bedeutung der Tora für beide Gesprächspartner zu fragen. Denn hier stoßen wir auf eine [171] wesentliche Differenz. Was liegt da näher, als grosse Repräsentanten des jüdischen und christlichen Denkens nach ihrer Interpretation zu befragen, zumal da, wo — wie in unserm Fall — einer der beiden auf seinen Partner ausdrücklich Bezug nimmt?

Ein dritter Grund für die Themenwahl ist jedoch durchaus das religionsgeschichtliche Interesse. Wie können wir die Symbolwelt von Kult und

<sup>3</sup> W. Kluxen, *Literargeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides*, in: RThAM 21 (1954) 23-50; ders., *Maimonides und die Hochscholastik*, in: PhJ 63 (1954) 151-165; ders., *Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland als Beispiel einer christlich-jüdischen Begegnung*, in: P. Wilpert, Hrsg., *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch (Miscellanea Mediaevalia IV)* (Berlin 1966) 146-166. Grundlegend ist die erste der drei angeführten Arbeiten.

<sup>4</sup> Es sei der Hinweis gestattet auf A. Schenker, *Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21-22*, SBS 139 (Stuttgart 1990); ders., *Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham*, in: A. Schenker, Hrsg., *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament*, FAT 3 (Tübingen 1992) 58-81.

Riten adäquat verstehen? Um dieser vielschichtigen Frage näher zu kommen, empfiehlt es sich gewiss wiederum, grosse Interpreten der israelitisch-biblischen Religion zu konsultieren. Wie haben Moses ben Maimon und Thomas das gewaltige System der symbolischen Zeichen der biblischen Religion gedeutet? Zumindest in Deutschland kommt dieser Problematik eine neue Dringlichkeit zu, weil der späte Bonhoeffer mit seinem Vorschlag eines Glaubens ohne Religion<sup>5</sup> uns zwingt, uns über Religion neu Rechenschaft zu geben.

Ein viertes und letztes Motiv mag die Themawahl abschliessend erklären. Die Untersuchungen des Verhältnisses Thomas von Aquins zu Maimuni haben Fragenkomplexe wie die Gotteslehre, Existenz und Attribute Gottes, Ewigkeit der Welt und Schöpfung sowie die Prophetie bevorzugt<sup>6</sup>. Der Einfluss des jüdischen Meisters auf den H. Thomas in Bezug auf die Interpretation des biblischen Gesetzes wurde zwar berührt und gelegentlich auch eingehender untersucht<sup>7</sup>. M.E. ist dabei aber immer noch

<sup>5</sup> Brief vom 30. April 1944, in: D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (München 1964) 176-185.

<sup>6</sup> E. Koplowitz, Über die Abhängigkeit Thomas von Aquins von R. Mose ben Maimon (2. Teil einer Diss. Würzburg) (Kallmünz 1935) (4 von insgesamt 97 S. sind dem Gesetz gewidmet); J.I. Dienstag, Hrsg., Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas (Bibliotheca Maimonidica, vol. 1) (New York 1975) (in diesem Sammelband ist von den 22 Beiträgen ein einziger dem Gesetz gewidmet, allerdings dem Naturgesetz, nicht den kultisch-rituellen Geboten und Verboten, während 5 andere Beiträge die Deutung der Tora bei Maimonides am Rande erwähnen); A. Wolman, Thomas d'Aquin et Maïmonide, un dialogue exemplaire. Préface I. Leibowitz (Coll. Patrimoines) (Paris 1988) (behandelt die Tora bei Maimonides und Thomas v. Aquin nicht); Imbach, Ut ait Rabbi Moyses (A. 1) 101-107 (weitere Lit.).

<sup>7</sup> Monographisch behandelt den Einfluss Maimonides' auf Thomas von Aquins Gesetzesinterpretation A. Funkenstein, Gesetz und Geschichte. Zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin, in: Viator 1 (1970) 147-178. Sehr viel häufiger sind summarische oder geraffte Darstellungen: J. Guttman, Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, in: W. Bacher u.a., Hrsg., Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss (Leipzig 1908) 175-204, hier 200-204 = Dienstag, Studies (A. 6) 222-251, hier 247-251; Koplowitz, Abhängigkeit (A. 6) 94-97; H. Liebeschütz, Judaism and Jewry in the Social Doctrine of Thomas Aquinas, in: JSS 13 (1962) 57-81, hier 59-63 = Dienstag, Studies (A. 6) 140-164, hier 142-146; U. Kühn, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin (Göttingen 1965) 183; M. Fox, Maimonides and Aquinas on Natural Law, in: Dine Israel, vol. III (Jerusalem 1972) V-XXXVI, bes. XXVI-XXVII = Dienstag, Studies (A. 6) 75-106, bes. 96-97; Pesch, Gesetz (A. 1) 694-695; B. Smalley, William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law, in: St. Thomas Aquinas. 1274-1974 Commemorative Studies. Foreword by E. Gilson (Toronto 1974) 11-71, hier bes. 23-26; O.-H. Pesch, Sittengebote, Kultvorschriften, Rechtssatzungen, in: W.P. Eckert OP, Hrsg., Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte (Walberberger Studien 5) (Mainz 1974) 488-518, hier 494; N. Blazquez, Los tratados sobre la Ley Antigua y Nueva en la „Summa Theologiae“, in: ScrTh 15 (1983) 421-468, hier 431-442 (diese Arbeit bezieht die historische Forschung zum Verhältnis Maimonides-Thomas v. Aquin nur

Neuland übriggeblieben, das die Historiker bisher offen gelassen haben.  
[172]

## II Welche Interpretation der "Zeremonialgesetze" findet Thomas bei Moses ben Maimon?

Ich beschränke mich bewusst auf die *leges caeremoniales*. Sie bilden sowohl bei Thomas als auch bei Maimonides eine besondere Kategorie. Bei Thomas stellen sie jenen Teil des biblischen Gesetzes dar, der mit der Ankunft Christ fallen musste und von da an seine Gesetzeskraft für immer eingebüsst hat, während die sittlichen und rechtlichen Teile des biblischen Gesetzes, die *leges morales* und *iudiciales*, verbindlich bleiben oder – im Fall der *leges iudiciales* – doch verbindlich bleiben könnten<sup>8</sup>. Die *leges caeremoniales* dagegen dürfen nicht mehr beobachtet werden! Dies zu tun wäre schwere Sünde<sup>9</sup>.

Für Maimonides stellen sie ebenfalls eine eigene Gruppe dar, aber unter anderer Hinsicht. Es sind "Vorschriften", חקים, deren Begründung und Sinn im Gegensatz zu den "Rechtsbestimmungen", משפטים, nicht evident sind<sup>10</sup>. Die "Rechtsbestimmungen" haben einerseits den klaren  
[173] Zweck, das gesellschaftlich-staatliche Zusammenleben auf der

---

gelegentlich ein). Ch. Leben, L'interprétation du culte sacrificiel chez Maïmonide, in: Pardès 14 (Paris 1991) 129-145 behandelt die Beziehung zwischen Maimuni und Thomas nicht.

<sup>8</sup> *Summa theol.* (im folgenden: *Summa*) I-II, 99,1-5; 103,3, ad 3; 104,3. Zur Dreiteilung in *leges morales*, *caeremoniales*, *iudiciales*: Pesch, Gesetz (A. 1) 490-502; M.-D. Chenu, La théologie de la loi ancienne selon saint Thomas, in: RT 69 (1961) 485-497.

<sup>9</sup> *Summa* I-II, 103,4.

<sup>10</sup> Moses ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Übersetzung und Kommentar von A. Weiss, mit einer Einführung von J. Maier, Band 2: 2. und 3. Buch (Hamburg 1972) = (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1924), Buch III, Kap. 26-27, S. 166-176, bes. S. 167f. Im folgenden ist auch die massgebliche französische Ausgabe regelmässig angegeben: S. Munk, Le Guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie par Moïse Ben Maimoun dit Maïmonide, t. 3 (Paris 1866), hier S. 203-214, bes. S. 204-205, und wo nötig ist der arabische Text in der Ausgabe Sh. Munk, Dalâlat al-ha'irîn le-Rabbênû Moshê ben Maymûn (Sifrijâ philosophî) (Jerusalem 1929) verglichen, hier S. 368-374, bes. S. 369. Schliesslich ist nötigenfalls auch die lateinische Übers. angeführt, die den mittelalterlichen Theologen vorlag. Sie wurde 1520 in Paris gedruckt und ist als Reprint neu aufgelegt worden: Augustinus Justinianus, ed., Rabbi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium aut perplexorum... (Parisiis 1520) = (unveränderter Nachdruck Frankfurt a.M. 1964) (in dieser Ausgabe sind die Kapitel um eine Einheit nach oben verschoben: Buch III 26 bei Munk, Dalâlat; Munk, Guide; Weiss, Führer der Unschlüssigen ist bei Justiniani 27, usw.). Zu dieser Übersetzung und zu ihrer hebräischen Vorlage siehe Kluxen, Literargeschichtliches (A. 3) und unten. Maimuni teilt die Tora in 14 Kategorien von Geboten und Verboten ein. Kultische und rituelle Vorschriften umfassen in der Hauptsache Kap. 43 (Sabbat, Festkalendar), 45 (heilige Orte, Personen, Einrichtungen), 46 (Opfer), 47 (Reinheitsgebote), 48 (Speisevorschriften).

Grundlage der Gerechtigkeit im Interesse des Friedens zu organisieren, und anderseits bilden sie in ihrer ethischen Komponente in den Individuen jene Qualitäten aus, die als Tugenden für ein menschliches harmonisches Zusammenleben Voraussetzung sind. Was aber bezwecken Riten und Liturgie, die den Rang von Gesetzen erhalten? Sie unterscheiden sich von den andern Gesetzen durch fehlende Evidenz hinsichtlich ihrer Funktion, ihres Zwecks. Ihnen widmet Mose ben Maimon im *Führer der Unschlüssigen* eine eigene, eingehende Untersuchung<sup>11</sup>.

Der Traktat der *Summa* über das "alte Gesetz", d.h. über die Tora, enthält die grösste Dichte von Zitaten aus dem *Führer der Unschlüssigen* in allen Werken Thomas von Aquins. Er zitiert ihn hier mehrere Male mit Namen: *Rabbi Moyses*, gegen ungefähr gleich viele Male im ganzen Rest der *Summa*<sup>12</sup>. Es müssen aber noch zahlreiche implizite Bezugnahmen auf Maimonides hinzugerechnet werden, die sich in unserem Traktat feststellen lassen<sup>13</sup>. Schon aus diesen statistischen Beobachtungen empfiehlt es sich, Buch III des *Führers der Unschlüssigen* sorgfältig mit der Behandlung der Tora in der *Summa* zu vergleichen.

Dieser Vergleich ergibt sogleich das Resultat, das die Forschung längst gemacht und bestätigt hat. Thomas übernimmt aus dem *Führer der Unschlüssigen* sowohl zahlreiche Einzelerklärungen von Geboten der Tora als auch hermeneutische Schlüssel für die Ritual- und Kultgebote der Bibel.

Diese bestehen bei Moses ben Maimon aus zwei Grundeinsichten, einer theologischen und einer historischen, sowie aus einer ergänzenden Bestimmung der traditionellen allegorischen Interpretation, die Maimuni דרשה, *drasha* nennt. [174]

1. Die *theologische* Grundlage ist die Voraussetzung, dass alle Gebote Gottes sinnvoll und zweckmässig sind<sup>14</sup>. Etwas anderes anzunehmen wäre Gottes unwürdig<sup>15</sup>. Gewiss haben manche Einzelheiten an den Geboten etwas Beliebiges, denn es lässt sich für sie tatsächlich keine Notwendigkeit nachweisen, z.B. warum ein bestimmtes Opfer ein weibliches statt ein

<sup>11</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 32, Ausg. Weiss (A. 10) 197-208; Munk, Guide (A. 10) 249-260; Munk, Dalâlat (A. 10) 383-389.

<sup>12</sup> S. Thomae Aquinatis opera omnia (ed. Leonina), t. 16 Indices (Romae 1948) 223; Pesch, Gesetz (A. 1) 695, A. 23. Diese andern Zitate finden sich in der Gottes- und Schöpfungslehre; aber die beiden genannten Werke stimmen in der Zählung der Zitate nicht überein.

<sup>13</sup> Eine Reihe von ihnen zusammengestellt bei Koplowitz, Abhängigkeit (A. 6) 96-97.

<sup>14</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 26 u. 31. Im *Führer der Unschlüssigen* III 31, Weiss (A. 10) 196; Munk, Guide, S. 247, führt Maimonides als Schriftbeweis Dtn 4,6 an, eine Stelle, die bei Thomas in I-II, 102, 1 corpus in analoger Fragestellung zur Begründung der Zweckmässigkeit der *leges caeremoniales* wiederkehrt.

<sup>15</sup> *Ibid.*, III 31, Weiss (A. 10) 195-196; Munk, Guide III 31 (A. 10) 247-248.

männliches Opfertier erfordert, oder warum es sieben und nicht acht Opfertiere sein müssen, u. dgl.<sup>16</sup>. Aber die Gebote als solche erfüllen einen sinnvollen Zweck, der sich rational einsichtig machen lässt. Diesen Nachweis führt Moses ben Maimon im *Führer der Unschlüssigen*, Buch III, Kapitel 36-49, in zahlreichen Analysen der Gebote. Gewiss gesteht er, dass es in den 14 Klassen der Gebote und Verbote solche gibt, deren Sinn er nicht entdecken konnte, z.B. gewisse Einzelheiten des Rituals bei der Reinigung von Aussätzigen, bei der roten Kuh und bei der Blutsprenkung beim Pässachopfer<sup>17</sup>, ebenso den Sinn der Libationen<sup>18</sup> und der Schaubrote<sup>19</sup>. Aber diese Fragen sind nicht deshalb offen, weil diesen Geboten und Verboten ein Sinn abginge, sondern weil es dem Interpreten an der nötigen Einsicht fehlt: "sie sagen immer (nämlich die Weisen<sup>20</sup>): 'denn das ist kein leeres Wort' (Dt 32,47). Das bedeutet: diese Gesetzgebung ist kein leerer Befehl (oder: keine leere Sache) ohne nützlichen Zweck. Und wenn es euch scheint, dass dem bei einem Gebote so wäre, so liegt der Mangel an eurem Fassungsvermögen"<sup>21</sup>, d.h. nicht am Gebot.

2. Das eigentliche Neue an Moses ben Maimons Erklärung der 613 Gebote und Verbote der Tora im *Führer der Unschlüssigen* ist jedoch seine historische Erklärung der liturgisch-rituellen Bestimmungen. Diese wurden von Gott deshalb eingesetzt, weil die kulturelle und religiöse Situation jener Zeit, als die Tora Israel geschenkt wurde, von religiösen Symbolen zutiefst geprägt war. Die damaligen Menschen hätten Gott gar nicht verstehen können, wenn er sich ihnen nicht in Gestalt von religiösen Riten, Bildern und [175] Einrichtungen offenbart hätte<sup>22</sup>. Funkenstein nennt diese Erklärung zurecht historisch und pädagogisch<sup>23</sup>. Die religiöse Welt der damaligen Zeit war nach Maimonides die der Sabier<sup>24</sup>. Er beschreibt die Sabier aus der Perspektive eines Historikers. Denn nach ihm war diese Welt untergegangen. Zu seiner eigenen Lebenszeit blieben nur noch wenige Reste in abgelegenen Randgebieten der Erde übrig.<sup>25</sup>

<sup>16</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 26, Weiss (A. 10) 171-172; Munk, Guide (A. 10) 209-210.

<sup>17</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 47, Weiss, op. cit. 309; Munk, op. cit. 394.

<sup>18</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 46, Weiss, op. cit. 301; Munk, op. cit. 383.

<sup>19</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 45, Weiss, op. cit. 279; Munk, op. cit. 351.

<sup>20</sup> Munk, Guide (A. 10) 205, A. 1 verweist auf jPea, Päräq 1, jKet, Päräq 8.

<sup>21</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 26, Munk, Dalälät (A. 10) 369, Z. 11-13; Weiss, op. cit. 168-169; Munk, Guide (A. 10) 205. Im lateinischen Text (A. 10), fol 88v-89r fehlt das Zitat der Weisen, die "immer sagen".

<sup>22</sup> Die gründlichste Diskussion dieser Idee findet sich bei Funkenstein, Gesetz und Geschichte (A. 7) 152-163.

<sup>23</sup> Op. cit. 156.

<sup>24</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 29-30.

<sup>25</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 51, Weiss, op. cit. 341-342; Munk, Guide (A. 10) 434.

Abraham und seine Nachkommen lebten und atmeten in dieser Welt.<sup>26</sup> Da in Natur und Geschichte nach Gottes eigenem Willen nur Entwicklungen und keine brusken Wechsel vorkommen, mussten die Nachkommen Abrahams langsam ihrer religiösen Vorstellungswelt entwachsen.<sup>27</sup> Dies geschah so, dass Gott ihnen ihre religiösen Symbole, Tempel, Priester, Opfer, Riten, Observanzen liess, aber auf sich als den einzigen wahren Gott statt auf die Gestirne und andern falschen Gottheiten richtete: "Und deshalb liess der Hoherhabene jene Arten der Kulte fortbestehen und nahm sie von ihrer Bestimmung weg, Geschaffenem und imaginären Dingen ohne Wahrheitsgehalt zu dienen, um sie seinem Namen zu bestimmen und trug uns auf, sie für Ihn, den Hoherhabenen zu vollziehen... So kam es durch diese göttliche Klugheit<sup>28</sup> soweit, dass die Erwähnung des [176] Götzendienstes verschwand und das grosse wahre Fundament unseres Glaubens fest begründet wurde, nämlich das Sein Gottes und seine Einzigkeit, ohne dass die Menschen davor zurückschreckten oder verstört wurden, weil die Kultformen abgebrochen wurden, die sie gewohnt waren, und abgesehen von denen damals keine (andern) Kultformen bekannt waren"<sup>29</sup>.

Zweck und Sinn der Tora ist nach Moses ben Maimon dreifach. Haupt-sinn ist die Erkenntnis, Liebe und Anbetung des einen Gottes. Um für diese Erkenntnis bereit und frei zu sein, müssen wir unsere physischen

<sup>26</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 29, Weiss, op. cit. 179-193; Munk, *Guide* (A. 10) 217-243.

<sup>27</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 32, Weiss, op. cit. 197-201; Munk, op. cit. 249-252.

<sup>28</sup> Munk, *Guide* (A. 10) 252 überträgt חֵלֶסֶף, *talatuf* mit "prévoyance", Weiss, op. cit. 200 mit "Voraussicht", Funkenstein, *Gesetz und Geschichte* (A. 7) 156 (mit A. 35) mit "List". "List" ist die Wiedergabe des hebr. Übersetzers Ibn Tibbon (חֲכָמָוּלָה), Munk, op. cit. 252, A. 1. Die latein. Übersetzung, die nicht auf Ibn Tibbons hebr. Version fusst (Pesch, *Gesetze* [A. 1] 695, A. 23), überträgt: "ex hoc... consilio speciali", Iustinianus, *Rabbi Mossei* (A. 10) fol 92v, letzte Z. — Das arab. Wort bedeutet "Freundlichkeit, Feinheit" in positivem Sinn. "Voraussicht", "List" sind ungenaue Wiedergaben. Der Sinn des Wortes bei Maimonides ergibt sich klar aus dem *Führer der Unschlüssigen* III 54, Munk, *Dalâlat* (A. 10) 466, Z. 22-27: "(Weisheit) bezeichnet (im Hebräischen) die Feinheit (*talatuf*) und die List: 'kommt lässt uns weise sein ihm gegenüber' (Ex 1,10), und entsprechend dieser Bedeutung sagt (die Schrift): 'er nahm von dort eine weise Frau' (2 Sam 14,2), d.h. eine, die Feinheit (*talatuf*) und List be-sass. In dieser Bedeutung heisst es: 'Weise sind sie für das Böse' (Jer 4,22). Es ist möglich, dass die Bedeutung von 'Weisheit' im Hebräischen die Feinheit (*talatuf*) und den Gebrauch des Denkens meint, so dass diese Feinheit (*talatuf*) und List in der Erlangung natürlicher oder sittlicher Tugenden oder von praktischer Fähigkeit oder von Bosheiten und Schlechtigkeiten besteht", cf. Weiss, op. cit. 361, Munk, *Guide* (A. 10) 457-458. Aus dieser Stelle wird klar, dass die Bedeutung des Begriffs "Subtilität, Klugheit, Einfallsreichtum" ist. Die latein. Übersetzung, op. cit. fol 92v, verwendet an dieser Stelle vorwiegend *consilium*.

<sup>29</sup> Munk, *Dalâlat* (A. 10) 384, Z. 28-385, Z. 13; Weiss, op. cit. 199-200; Munk, *Guide* (A. 10) 251-252; latein. Übers. (A. 10) fol 92v-93r.

Bedürfnisse gestillt haben und im Frieden leben können. Die Tora gewährleistet zu diesem Zweck zuerst ein friedliches und harmonisches Gemeinwesen und bildet zweitens gute Charaktereigenschaften in den Menschen aus, so dass sie zu einem harmonischen Zusammenleben ohne ungezügelte, zerstörerische Leidenschaften fähig sind<sup>30</sup>. Diese beiden letzten Zwecke, die Leben ermöglichende politische, wirtschaftliche und soziale Ordnung des Gemeinwesens und die Heranbildung menschlich-sittlicher Qualitäten stehen als Mittel und Voraussetzungen im Dienste des eigentlichen Ziels, der wahren Erkenntnis und Gottesliebe<sup>31</sup>.

Was die rituellen und kultischen Bestimmungen der Tora anlangt, so scheinen sie zu keinem dieser drei Zwecke der Tora zu passen, denn sie vermitteln keine Erkenntnis über Gott, tragen nichts zur Ordnung der Gesellschaft bei und haben es nicht mit der Bildung positiver menschlicher Qualitäten zu tun<sup>32</sup>. In Wirklichkeit sind sie ein auf die damalige religiös bestimmte heidnische Menschheit zugeschnittene Propädeutik, die diese zum Glauben und zur Liebe des einen wahren Gottes führen sollte. Es sind aus dem älteren Stadium der Religionsgeschichte übernommene und von Gott umgedeutete religiöse Symbole. Ihre Bedeutung ist im Unterschied zu den andern Bestimmungen der Tora relativ. Sie sind an eine Zeit und an eine religiöse Kultur gebunden. Sie erklären sich geschichtlich.

Ihre Rationalität ist somit die des geschichtlichen Augenblicks. Maimonides hat zwei entscheidende Schritte getan: es ist die *Geschichte*, welche die den rituellen und liturgischen Institutionen angemessene Erklärung liefert, und diese religiöse Welt der Zeichen ist *relativ*, subsidiär und vorläufig. Der eigentliche Glaube an Gott und die Liebe zu ihm bedürfen an und für sich solcher religiöser Ausdrucksformen gar nicht. Diese ganze religiöse Welt hat ja auch nichts, was für den Glauben an den einen Gott spezifisch [177] wäre. In ihrer Materialität ist sie vielmehr auf weite Strecken Israel und den Heiden gemeinsam. Es ist die allgemeine Welt des Religiösen.

Diese Interpretation erlaubt es Moses ben Maimon auch, die prophetische Kultkritik des Alten Testaments einzuordnen. Die Israeliten empfangen die Kult- und Ritualgesetze, damit sie sich mit ihrer Hilfe von der Versuchung zur Idolatrie befreien. Aber sie machten aus diesem Hilfsmittel einen Selbstzweck<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 27-28.

<sup>31</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 27, Weiss, op. cit. 174-175; Munk, op. cit. 212.

<sup>32</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 28.

<sup>33</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 32, Weiss, op. cit. 205-206; Munk, op. cit. 258-259.



Im Lichte dieser Auffassung der Tora wird es auch verständlich, warum der jüdische Glaube nichts Wesentliches verlor, als ihm die Möglichkeit genommen wurde, die Liturgie im Heiligtum von Jerusalem zu feiern. Die 3. Regel in Maimônîs *Sefer ha-miṣwôt* schliesst alle Bestimmungen der Tora, die nur für die Zeit galten, als der Tempel stand, aus der Summe der 613 Gebote und Verbote der Tora aus<sup>34</sup>. Was die vom Heiligtum unabhängigen Ritualgebote anlangt, so enthalten sie in manchen Fällen bleibende, wichtige Lehren, z.B. sind die Reinheitsvorschriften eine Schule tiefer Ehrfurcht vor Gott<sup>35</sup>, während Bestimmungen wie z.B. das Schächten uns menschlich und gütig gegen alle Kreaturen, Menschen wie Tiere machen<sup>36</sup>. Ferner sind die Ritualbestimmungen der Tora viel leichter als jene der Sabier. Diese Erleichterung ist human und empfiehlt gerade dadurch die Verehrung des wahren Gottes<sup>37</sup>.

Wie man sieht, beschränkt sich Maimonides in den Einzelerklärungen der Kult- und Ritualbestimmungen nicht auf die geschichtliche Ableitung der israelitischen religiösen Symbole aus ihrer heidnischen Umwelt. Er entdeckt in ihnen vielfältige Bedeutungen, die durchaus nicht nur zeitbedingten Charakter haben, sondern in sich selbst zu allen Zeiten verständlich sind. Seine historische Herleitung der Zeremonialgesetze der Tora hat nichts Starres und Mechanisches an sich.

3. Die dritte hermeneutische Reflexion Moses ben Maimons im Zusammenhang mit der Tora steht am Schluss von Kapitel 43 im III. Buch des [178] *Führers der Unschlüssigen*<sup>38</sup>. Sie wird im Zusammenhang mit dem Lulab am Laubhüttenfest mehr beiläufig gegeben. Hier der Wortlaut der für uns wesentlichen Stellen: "Was die vier Laubarten, die im Lulab sein sollen, angeht, so haben die Weisen (ihr Andenken gereiche zum Segen!) diesbezüglich als Erklärung das erwähnt, was zu den *drâschôt* gehört, und die Methode der *drâschôt* ist denen bekannt, die die Rede der Weisen

---

<sup>34</sup> Moïse Maïmonide, *Le livre des commandements*. Séfère Hamitsvoth. Traduit, commenté et annoté par Anne-Marie Geller, avant-propos de Georges Vadnai, introduction d'Emmanuel Lévinas, Lausanne 1987, p. 19, 27-29. Funkenstein, *Gesetz und Geschichte* (A. 7) 159-163 gibt zwei andere Antworten auf die Frage, warum nach Maimonides Ritual- und Kultgebote nicht hinfällig geworden sind, da doch die geschichtliche Konstellation verschwunden ist, die Gott zu ihrer Einsetzung bewog: 1. die Gestirnanbetung ist eine zu allen Zeiten gegebene reale Versuchung; 2. die grosse Menge der Gläubigen kann nur blind der Tora gehorchen; dafür muss diese als definitiv erscheinen.

<sup>35</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 47.

<sup>36</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 48, Weiss, op. cit. 312-314; Munk, op. cit. 399-400.

<sup>37</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 47, Weiss, op. cit. 302-303; Munk, op. cit. 385-386.

<sup>38</sup> Munk, *Dalâlat* (A. 10) 419-420; Weiss, op. cit. 271-273; Munk, *Guide* (A. 10) 344-346.

verstanden haben.”<sup>39</sup> Maimonides unterscheidet hier zwischen der Erklärung des Midrasch und seiner eigenen. Die Auslegungsweise des Midrasch nennt er *drâschâ*, wörtlich “Erforschung”, Exegese. Dieser Begriff bezeichnet nach ihm die uneigentliche, allegorische oder aggadische Erklärung, wie seine Erklärung im folgenden zeigt: “Denn solche *drâschôt* entsprechen für sie (für die Verfasser der Midraschîm, die Weisen) der Form von poetischen Einfällen, nicht der Bedeutung dieses (gegebenen) Textes.”<sup>40</sup> Maimonides führt in der Folge ein Beispiel an, wo Bar Kappara, ein Tannait um 220, im babylonischen Talmud, Traktat *Ketubbot*<sup>41</sup>, Dt 23,13 in solcher uneigentlicher Weise benützt, und kommentiert: “und er führt diese Lehre auf einen (biblischen) Text zurück nach der Weise dichterischer Vergleiche”<sup>42</sup>. Für Moses ben Maimon muss man also zwischen dem gemeinten Sinn eines Textes und Vergleichen zwischen dem Text und einer ganz andern Sache unterscheiden. Das erste ist Sache der Erkenntnis, das zweite dichterischer Einfall. |179|

### *III Von Moses ben Maimon zu Thomas von Aquin: die integrale Übernahme von Maimonides' Hermeneutik der Zeremonialbestimmungen in De legibus von Wilhelm von Auvergne um 1230*

Der *Führer der Unschlüssigen* ist in arabischer Sprache verfasst. Er wurde 1190 vollendet<sup>43</sup>. Bereits am 30. Nov. 1204 schloss Samuel Ibn Tibbon seine hebräische Übersetzung des Werkes in Arles ab, 14 Tage vor dem Tode Maimonides'<sup>44</sup>, unter dem Titel: מורה נבוכים. Diese Übersetzung mit diesem Titel ist für das Judentum bis heute der hauptsächliche Zugang zum *Führer der Unschlüssigen* geworden<sup>45</sup>. Zwischen 1205 und 1213 entstand in Spanien eine zweite Übersetzung ins Hebräische. Sie

<sup>39</sup> Munk, *Dalâlat* (A. 10) 419, Z. 23-25; Weiss, op. cit. 271; Munk, *Guide* (A. 10) 344, wo Munk in A. 1 auf Leviticus rabba, Par. 30 hinweist, wo zu Lev 23,40 allegorische Deutungen des Lulab stehen, deutsch: A. Wünsche, *Der Midrasch Wajikra Rabba*, das ist die haggadische Auslegung des dritten Buches Mose (Leipzig 1884) 206-216.

<sup>40</sup> Munk, *Dalâlat* (A. 10) 419, Z. 25-26.

<sup>41</sup> bKet 5a (nicht 15a, wie Munk, *Dalâlat*, p. 420, n. 1; Munk, *Guide*, p. 345, n. 4; Weiss, *Führer der Unschlüssigen*, S. 272, A. 28 fälschlich schreiben).

<sup>42</sup> Oder: “dichterischer Ähnlichkeiten”. Munk, *Dalâlat* (A. 10) 420, Z. 13; Weiss, op. cit. 273; Munk, *Guide* (A. 10) 346. Das Verb *snd* IV heisst “anlehnen” oder auf die Autorität zurückführen, die eine Meinung vertritt und garantiert. — Schon Perles (s. unten A. 60), S. 92 hat auf die Auslassung dieses hermeneutischen Abschnittes in der lat. Übersetzung aufmerksam gemacht!

<sup>43</sup> M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin 1893) = (Graz 1956, Nachdruck) 414.

<sup>44</sup> Op. cit. 420.

<sup>45</sup> Zur Wirkungsgeschichte der Übersetzung: Steinschneider, *Übersetzungen* (A. 43), § 245, S. 423-426.

hatte als Verfasser einen berühmten jüdischen Dichter, der für seine arabischen und hebräischen Gedichte berühmt geworden ist, Jehuda benShlomo al-Charisi (1170-1235)<sup>46</sup>. Al-Charisi kritisierte die Übersetzung seines Vorgängers als unklar und unelegant<sup>47</sup>. Aber al-Charisi wurde selber wegen der Ungenauigkeit und Fehlerhaftigkeit seiner Wiedergabe getadelt, die es übrigens an Verbreitung und Berühmtheit nicht mit Ibn Tibbons Übersetzung aufnehmen konnte<sup>48</sup>.

In einer Sammelhandschrift der Universität Paris, im Handschriftenkatalog unter den irreführenden Titel gestellt: "Traductions de Michel Scot", findet sich auf fol 1-16 ein Buch mit der Überschrift *Maimonidis de parabola*<sup>49</sup>. Kluxen hat diese Schrift untersucht und möchte sie als *Liber de parabolis et mandatis* bezeichnen<sup>50</sup>. Darin ist der *Führer der Unschlüssigen*, Buch III, Kapitel 29-49 ohne Kapitel 31 und mit einem erweiterten Kapitel 44 enthalten, also Moses ben Maimons Erklärung der Tora<sup>51</sup>. Dieses Werk trägt als Datum das 8. Jahr des Pontifikates von Honorius III., der in diesem Regierungsjahr am 24. Juli 1224 sterben sollte. Es entstand wohl in Rom. Kluxen nimmt mit guten Gründen eine hebräische Vorlage an, die ein Jude für Kardinal Romanus unter Benützung des Buches III des *Führers der* |180| *Unschlüssigen* verfasste, welche dann ein Christ bald ins Lateinische übertrug<sup>52</sup>. Der anonyme Verfasser ist ein Verfechter allegorischer Auslegung.

Diese Schrift ist vermutlich die Quelle gewesen, aus der Wilhelm von Auvergne (†1249 in Paris) seine Kenntnis von Buch III des *Führers der Unschlüssigen* geschöpft hat<sup>53</sup>, das er in seinem Traktat *De legibus*, um 1230 entstanden<sup>54</sup>, zur Erklärung der Zeremonialgesetze der Tora ausgiebig heranzieht<sup>55</sup>. Es ist eindrucksvoll zu sehen, wie Frau Smalley sagt, wie es von der Vollendung des *Führers der Unschlüssigen* in arabischer Sprache 1190 in Ägypten nicht mehr als knappe 40 Jahre brauchte, bis

<sup>46</sup> Op. cit. § 247, S. 428-429.

<sup>47</sup> Op. cit. 428.

<sup>48</sup> Op. cit. § 249, S. 431-432.

<sup>49</sup> Kluxen, *Literargeschichtliches* (A. 3) 27, 41-46. Es ist die Handschrift Paris, Bibliothèque de l'Université, 601.

<sup>50</sup> Op. cit. 42.

<sup>51</sup> Fol 4r, Sp. a - 16v, Sp. b.

<sup>52</sup> Kluxen, op. cit. 42-44.

<sup>53</sup> Op. cit. 44-46.

<sup>54</sup> Smalley, *William of Auvergne* (A. 7) 28.

<sup>55</sup> Frau Smalley, op. cit. 25-26, zitiert zwar Kluxen, *Literargeschichtliches* (A. 3), ohne ihm jedoch zu folgen. Für sie hat Michael Scotus kurz nach 1220 den *Führer der Unschlüssigen* in Italien ins Lateinische übersetzt, und das ist die einzige lateinische Übersetzung des maimonidischen Werkes, die es gab, und die 1227 zum ersten Mal in einem Zitat bei Alexander von Hales erscheint.

das Werk unter den lateinischen Theologen in Paris und England bekannt war und diskutiert wurde<sup>56</sup>.

Am Schluss des Kap. 43 in Buch III des *Führers der Unschlüssigen* begründet Moses ben Maimon den Unterschied zwischen wörtlich-historischer Erklärung und allegorischer Auslegung<sup>57</sup>. Dieser Passus fehlt in der vollständigen lateinischen Übersetzung des *Führers der Unschlüssigen*, die nach Kluxen um 1240 in Frankreich entstanden ist<sup>58</sup>, und die dann 1520 unter dem Namen Augustinus Iustinianus in Paris gedruckt wurde<sup>59</sup>. Schon im 19. Jahrh. hatte Joseph Perles, Rabbiner in München, nachgewiesen, dass diese Übersetzung auf der hebräischen Vorlage von al-Charisi beruht<sup>60</sup>. In den [181] Handschriften trägt dieses Werk stets den Titel: *Dux neutrorum vel dubiorum*<sup>61</sup>.

Der spätere Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne, schrieb als angesehener Lehrer der Universität Paris um 1230 einen umfangreichen Traktat *De legibus, Über die Gesetze*, in dem er die Gesetzgebung der Tora theologisch würdigte. Er übernahm dafür als erster abendländischer Theologe in grossem Massstab sowohl zahlreiche Einzelerklärungen von Geboten als auch die hermeneutische Gesamtkonzeption aus dem *Führer der Unschlüssigen*. Er deutete die einzelnen Gebote als sinnvolle Gesetze in der Zeit des alten Israel<sup>62</sup>. Aber sie haben darüber hinaus einen geistlichen Sinn. In einer beeindruckenden hermeneutischen Reflexion versucht Wilhelm den geistlichen Sinn der Gesetze so zu definieren, dass das Willkürliche und Unsachgemässe an der allegorischen Interpretation aus-

<sup>56</sup> Smalley, op. cit. 26.

<sup>57</sup> Munk, *Dalālat* (A. 10) 419-420; Weiss, *Führer der Unschlüssigen* (A. 10) 271-273; Munk, *Guide* (A. 10) 344-346.

<sup>58</sup> Kluxen, op. cit. 32-34. Nach Smalley, William of Auvergne (A. 7) 25-26, handelt es sich um die Übersetzung Michael Scotus', entstanden kurz nach 1220 in Italien, doch siehe A. 60.

<sup>59</sup> Op. cit. 24-25.

<sup>60</sup> J. Perles, Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene erste lateinische Übersetzung des Maimonidischen "Führers" (Breslau 1875) (Sonderabdruck aus der Frankel-Graetz'schen MGWJ 24 [1875] 9-24, 67-86, 99-110, 149-159, 200-218, 261-265), hier nach dem Sonderabdruck zitiert) 12-15. Perles zeigt (S. 20-24), dass der Übersetzer ein Jude gewesen sein muss, oder dass bei der Übersetzung mindestens ein gebildeter Jude wesentlich mitbeteiligt gewesen sein muss.

<sup>61</sup> Kluxen, op. cit. 31. Leider ist mir der Text al-Charisis nicht zugänglich, so dass ich nicht weiss, ob der Passus des *Führers der Unschlüssigen* III 43 evtl. schon bei ihm fehlt. Das dürfte eher unwahrscheinlich sein, da die Auslassung durch die Bemerkung des Übersetzers signalisiert ist: "in quatuor vero generibus rerum, quae accipiuntur cum palma, sapientes dixerunt rationes diversas, quibus non indigemus in hoc loco", Justinianus, Rabbi Mossei (A. 10), fol 101v. — Kluxen hat die ganze Situation der Übersetzungen zusammenfassend dargestellt: Kluxen, Maimonides und die Hochscholastik (A. 3), bes. 157-159; Geschichte des Maimonides (A. 3) 153-154.

<sup>62</sup> Smalley, William of Auvergne (A. 43) 27-46, 69-71.

geschlossen wurde. Es handelt sich um Kap. 16-17<sup>63</sup>. Sie wurden von Frau Smalley in einer eindringenden Studie in ihrer Bedeutung herausgestellt<sup>64</sup>.

Für Wilhelm von Auvergne ist der geistliche Sinn vierfach. (Bei ihm handelt es sich jedoch in diesem Zusammenhang wohlgernekt nicht um den klassischen vierfachen Schriftsinn: *sensus literalis, moralis, allegoricus et anagogicus*<sup>65</sup>.) Die ersten drei Dimensionen des geistlichen Sinnes, wie er ihn versteht, gehören jedoch eher zum Literalsinn: Der erste geistliche Sinn ist die Bedeutung von prophetischen Zeichen, z.B. die Bedeutung des Zeichens, dass Jesaja nackt umhergehen muss (Jes 20,1-3) oder Ezechiel wie ein Deportierter sein Haus zu verlassen hat (Ez 12,1-10). Wilhelm begründet den geistlichen Sinn dieser prophetischen Texte mit dem Satz: *res factae sunt ut significant*. "Diese Dinge wurden gemacht, damit sie eine Bedeutung offenbaren"<sup>66</sup>. Diesen Satz werden wir bei Thomas von Aquin, aber in einem viel weiteren Kontext als dem der prophetischen Zeichen wiederfinden.

Der zweite geistliche Sinn ist die Bedeutung von Gleichnissen und Metaphern, z.B. bezeichnet der Adler in Ez 17,3 den babylonischen König Nebukadnezar. Der dritte Sinn ist ein durch Analogie ausgeweiteter moralischer Sinn, z.B. das Prinzip: du wirst dem dreschenden Rind das Maul nicht verbinden (Dtn 25,4; 1. Kor 9,9), das nicht nur für das Rind, sondern für jede analoge Situation gilt.

Am wichtigsten für uns ist jedoch der vierte geistliche Schriftsinn<sup>67</sup>. Er ergibt sich aus dem Vergleich eines in der Bibel erzählten Ereignisses mit einem andern, analogen Ereignis, z.B. die Arbeitsweise eines Töpfers, dem der Prophet Jeremia zuschaut, ist dem Handeln Gottes vergleichbar (Jer 18,1-6)<sup>68</sup>. Solche Analogien sind jedoch nicht der Sinn der Texte. Die Bedeutung einer Sache oder eines Tuns und Geschehens muss sorgfältig von Vergleichen unterschieden werden, zu denen die Sache oder das Tun und Geschehen im Geiste und in der Phantasie eines Betrachters Anlass geben können. Die Bedeutung, *significatio*, ist nicht dasselbe wie der Vergleich, *similitudo* oder *simile*.

<sup>63</sup> Guilielmi Alverni Episcopi Parisiensis ... Opera omnia, t. 1, pars 1, De legibus (Paris 1674) 48, Sp. a - 49, Sp. b. Smalley, op. cit. 40-43 und 69-71 (lat. Text der Ausgabe mit den Varianten der ältesten Hs, Paris, Bibl. nat. lat. 15755).

<sup>64</sup> Smalley, op. cit. 40-42.

<sup>65</sup> Pesch, Gesetze (A. 1), Exkurs 4, S. 682-716, hier 682-693.

<sup>66</sup> Guilielmus Alvernus, De legibus 17 (A. 63) 48, Sp. a.

<sup>67</sup> Text abgedruckt in: Guilielmus Alvernus, De legibus (A. 63) 48, Sp. a - 49, Sp. a; Smalley, op. cit. 69-71.

<sup>68</sup> Wilhelm zitiert als weitere Beispiele Jer 3,20 und 2 Sam 11, das er ausführlich diskutiert.

Aber die Vergleiche sind legitim! Der Heilige Geist selbst und "seine Verfasser" gebrauchen sie<sup>69</sup>. In ihnen ist ein echter geistlicher Sinn enthalten, da die Heilige Schrift oft selbst solche Vergleiche anstellt!<sup>70</sup>  
[183]

Es kommt noch etwas hinzu, was solche Vergleiche berechtigt. Wir lernen aus Bekanntem weniger Bekanntes. Das ist der natürliche Weg des Lernens: vom Bekannten dringen wir zum weniger Bekannten vor. Das Bekannte ist dann das "natürliche" Zeichen für das noch zu lernende Unbekannte. Wenn wir das Bekannte als solches "natürliches" Zeichen des Unbekannten benützen — wie wir ein Buch als solches Zeichen benützen, um Unbekanntes zu lernen — so ist es, "*als ob* uns die Natur" des Zeichens belehrte<sup>71</sup>.

Der Begriff "natürliches Zeichen" fällt zweimal, und diese Weise des Lernens ist "*als ob* die Natur selbst lehrte". Wozu diese Betonung des "natürlichen" Vergleichs? Wilhelm von Auvergne will diesen Analogien und Vergleichen einen quasi-natürlichen Status geben und ihnen den Charakter des Erfundenen, des Gesuchten, des dichterischen Einfalls nehmen. Denn es sind Vergleiche, die ganz nahe an die eigentliche Bedeutung der Sache oder des Textes herankommen. Solche aggadische und

<sup>69</sup> "Licet autem Spiritui Sancto et scriptoribus eius, notioribus similibus uti ad minus nota significanda et declaranda", Guilielmus Alvernus, op. cit. 49, Sp. a; Smalley, op. cit. 70.

<sup>70</sup> Smalley, op. cit. 41-42 wird dieser hermeneutischen Position Wilhelms nicht ganz gerecht, wenn sie schreibt: "He (i.e. Wilhelm von Auvergne) has thrown overboard the current technique of lecturing on Scripture according to the four senses." (S. 42) Wilhelm nimmt vom Heiligen Geist selbst und von seinen Verfassern inspirierte Vergleiche und Analogien (Allegorien!) an, die nicht in der wörtlichen Textbedeutung (*significatio*) eingeschlossen sind: "quarta significatio est per similitudinem rerum, quae non ad hoc factae sunt ut significant" (Guilielmus Alvernus, op. cit. 48, Sp. a; Smalley, op. cit. 69). Es handelt sich bei Vergleichen um eine echte *significatio*, Bedeutung, weil der H. Geist sie gebraucht hat, obgleich es Vergleiche, nicht wörtliche Bedeutungen sind. Wilhelm gebracht somit *significatio* in zwei verschiedenen Bedeutungen: 1. die 4. Art des geistlichen Sinns der Schrift durch Analogie; 2. die semantische Bedeutung und die Referenz des Gesagten auf die aussertextliche Realität. Wilhelm verwirft die Allegorie von 2 Sam 11 (David und Betsabee) nicht: "si... de modo tantum aut similitudinem mentionem facerent ... absque offensione ulla audientium hoc fieret", er bestimmt vielmehr ihre Natur als Analogie, Assoziation oder Typologie zwischen David und Christus.

<sup>71</sup> Guilielmus Alvernus, De legibus 17 (A. 43) 48, Sp. b - 49, Sp. a; Smalley, op. cit. 70: "omnium duorum similium, quorum alterum est intellectui nostro propinquius, nobisque notius, *signum naturale* est minus noti atque ab intellectu nostro remotioris: *Signum*, inquam, est *naturale* illius - et velut liber in quo legitur. Unde et quasi *natura docente* altero ad alterum declarandum utimur." (Zitat nach Hs Paris, Bibl. nat. lat. 15755, abgedruckt bei Smalley, loc. cit., mit meiner Interpunktion und meinen Hervorhebungen). Etwas weiter unten fährt Wilhelm fort: "significavit (i.e. die Erzählung von Davids Ehebruch, 2 Sam 11) propria similitudine, tamquam *naturali* designatione".

allegorische Vergleiche haben nur ganz wenig Er künsteltes an sich. Es sind von selbst sich aufdrängende Vergleiche, die sich daher gleichsam natürlich einstellen.

Wilhelm von Auvergues vierte Kategorie des geistlichen Sinns findet sich demgemäss in Sachen oder Aussagen, die weder Bilder noch Metaphern sind, die aber fast naturnotwendig Assoziationen wecken und Analogien nahelegen. Solche Assoziationen sind wie der Schatten dieser Sachen und Aussagen, untrennbar von ihnen, aber nicht *in* ihnen als ihre Bedeutung. Das Töpferhandwerk, dem Jeremia zuschaut, ist keine Gleichnishandlung, denn der Töpfer arbeitet für seine Produktion und nicht wie ein Schauspieler, um etwas darzustellen. Aber seine Arbeit erinnert unwillkürlich, ohne dass der Handwerker dies beabsichtigt, an das Wirken Gottes in der Geschichte. Sie *ist* kein Zeichen, aber sie *wirkt* wie ein Zeichen. Übrigens ist deutlich, dass diese Analogien und Vergleiche die drei Bereiche des klassischen geistlichen Schriftsinnes umfassen: den moralisch-ethischen, den allegorisch auf Christus und die Kirche bezogenen und den anagogisch-eschatologischen Sinn. So umfasst Wilhelms vierte Kategorie des geistlichen [184] Sinns für sich allein die Gesamtheit der geistlichen Schriftsinne der traditionellen Hermeneutik.

Wilhelm von Auvergne begründet so auf originelle Weise in der gleichen hermeneutischen Perspektive wie die Moses ben Maimons, der den Analogien aggadischer und allegorischer Art den Rang eigentlicher Erklärungen der Textbedeutung absprach, die Berechtigung des geistlichen Sinns, der ja in Schrift selbst und Tradition selbst angelegt ist.

Von dieser Präzisierung abgesehen, die sich bei Moses ben Maimon so nicht findet, deckt sich die Position Wilhelms mit der maimonidischen Hermeneutik im *Führer der Unschlüssigen* III 43, wo zwischen Bedeutung (מעני) und Vergleich (מחל) genau so unterschieden wird, dass die aggadischen Vergleiche, die aufgrund der gültigen Tradition von Mischna, Talmud und Midrasch zwar akzeptiert werden, jedoch nicht zum Literalsinn gehören. Die Tradition hat in der Tat über diesen hinaus zahlreiche Sinnbezüge hergestellt, die den Lesern der Schrift somit vorgegeben sind. Wilhelm von Auvergues hermeneutische Reflexion versucht zu zeigen, wie solche Sinnbezüge als nicht willkürlich gedacht werden können, obgleich sie nicht zum eigentlichen Sinn der Dinge, Ereignisse und Aussagen in der Schrift gehören.

Es steht nicht sicher fest, ob Thomas von Aquin den Traktat *De legibus* Wilhelms von Auvergne unmittelbar oder über Jean de la Rochelle kannte<sup>72</sup>. Dieser Franziskaner, gestorben 1245, ist Verfasser eines *Trac-*

<sup>72</sup> Smalley, op. cit. 52.

*tatus de praeceptis et legibus*, der in die *Summa* des Alexander von Hales integriert wurde und somit in dieser vielgelesenen *Summa* weite Verbreitung fand<sup>73</sup>. Jean de la Rochelle führt in seinem Traktat Wilhelm von Auvergne ausgiebig und oft in wörtlichen Zitaten an<sup>74</sup>. Er zieht auch den *Führer der Unschlüssigen* heran<sup>75</sup>. Thomas von Aquin hat diesen Traktat Jean de la Rochelles benützt. Neben dem *Führer der Unschlüssigen*, dem direkten Zugang zum jüdischen Meister, verfügt der H. Thomas über einen zweiten, indirekten Zugang zu ihm in der Form der doppelten christlichen Maimonides-Rezeption bei Wilhelm von Auvergne und Jean de la Rochelle. Der Aquinate setzt sich nicht nur mit Moses ben Maimon selbst, [185] sondern auch mit dessen Interpretation an der Universität Paris von 1230 bis 1245 auseinander.

Wilhelm von Auvergne und Jean de la Rochelle wollen beide<sup>76</sup> die Berechtigung des Symbolcharakters — oder wie sie selber gesagt hätten — des geistlichen oder bildlichen Sinnes der rituellen und liturgischen Bestimmungen der Tora nachweisen, unbeschadet der Geltung und Gültigkeit des Literalsinns, d.h. der für die Zeit des alten Israels gültigen Funktion dieser Vorschriften. Wilhelm von Auvergne hatte diese Berechtigung auf die allegorische Auslegungstradition der Schrift und der Tradition, in seinen eigenen Worten: des Heiligen Geistes und seiner Verfasser, begründet<sup>77</sup>. Darin folgt er, wie wir gesehen haben, Moses ben Maimon, der die aggadische Interpretation aus der Tradition empfängt, sie aber nicht als Interpretation des Textes gelten lässt<sup>78</sup>.

Jean de la Rochelle genügt jedoch diese Grundlegung des bildlichen Sinnes der liturgischen und rituellen Institutionen der Tora nicht. Denn nach Wilhelm von Auvergnés eigenen Worten ist deren abbildliche Funktion nur *quasi* in ihrer Natur begründet. Streng genommen gehört sie aber nicht zur Substanz der Dinge selbst. Jean de la Rochelle zitiert zwar Wilhelm wörtlich, lässt aber in seiner eigenen Zusammenfassung das

---

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Smalley, op. cit. 47.

<sup>75</sup> Alexandri de Hales ... *Summa theologica* seu ...“*Summa Fratris Alexandri*”..., t. IV, Liber 3 Prolegomena-textus (Quaracchi 1948), Nr. 265, Ad quod sic, 3, S. 384a; Nr. 267, solutio 3, S. 392b; Nr. 518, solutio A 2, b, S. 769a: Jean führt überall das Prinzip der Wegführung Israels vom Götzendienst als Literalsinn der Zeremonialgebote an; er liest Maimonides im *Führer der Unschlüssigen* selbst und begegnet ihm in der Vermittlung Wilhelms von Auvergne.

<sup>76</sup> Dies muss unbedingt betont werden! Siehe oben A. 70, 71.

<sup>77</sup> Guilielmus Alvermus, *De legibus* 17 (A. 63) 48-49; Smalley, William of Auvergne (A. 7) 69-71; oben A. 70.

<sup>78</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 43, oben A. 38.



*quasi weg*<sup>79</sup>. Für ihn ist in den verglichenen Realitäten eine Ähnlichkeit naturhaft angelegt. Der Abbildcharakter der rituellen und liturgischen Institutionen des alten Bundes beruht nicht auf ihrer Bedeutung, ihrer *significatio*, sondern auf der ihnen naturhaft innewohnenden Ähnlichkeit mit den Wirklichkeiten des neuen Bundes.

Jedenfalls besaßen diese Institutionen ihren eigentlichen Sinn: sie waren der Ausdruck der damaligen Gottesverehrung, und sie bildeten aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit der Heilswirklichkeit des neuen Bundes diese im voraus ab. Beides: ihr eigentlicher Sinn und die ihr wesentliche Analogie mit dem Heil in Christus, gehörten nach Jean de la Rochelle zu ihrer Substanz<sup>80</sup>.

Fassen wir die Position Wilhelm von Auvergnés und Jean de la Rochelles in vier Punkten zusammen. [186]

1. Wilhelm — und in geringerem Masse Jean — standen im Bann der einleuchtenden Begründungen der biblischen Gebote im *Führer der Unschlüssigen*. Gewiss hatte es schon vorher auch im Abendland Literal-exegesen gegeben, wie Smalley gezeigt hat: bei Andreas von St. Victor und anderen<sup>81</sup>. Aber an Kraft konnten sie sich mit der maimonidischen Hermeneutik nicht messen.

2. Maimonides hatte die aggadischen Erklärungen von der eigentlichen Bedeutung der biblischen Gebote streng geschieden. Wilhelm folgte ihm darin und trennte seinerseits den abbildlich-geistlichen Sinn dieser Gebote von ihrem Literalsinn.

3. Aber Wilhelm konnte und wollte die in der Tradition fest verankerte allegorische Exegese nicht eliminieren. Er begründete sie daher im Rahmen dieser von Maimonides bestimmten Hermeneutik als Beobachtung von *unabweislichen* Analogien zwischen biblischen Geboten der Tora und Realitäten des neuen Bundes. M.a.W. ersetzte er Allegorien durch Typologien. Denn Typologie ist Entdeckung von Analogien zwischen Realitäten, die von Natur aus weder Bilder noch Metaphern sind, aber eine Verwandtschaft unter sich aufweisen, sodass sie durch Ähnlichkeit aufeinander verweisen.

4. Jean de la Rochelle wollte diese Analogien als einen Wesenszug der biblischen Gebote selbst verstehen, denn diese sind wesenhaft Zeichen, die auf Realitäten des neuen Bundes verweisen. Gleichzeitig trennte er aber mit Wilhelm den Literalsinn, zu dem das Zeichenhafte nicht gehört,

<sup>79</sup> Alexandri de Hales Summa (A. 74), Nr. 517, ad obiecta 1-2, S. 762b: “significationes non litterales sunt institutione, collatione, natura ... natura: per ipsam rerum similitudinem”. Das Zitat Wilhelms von Auvergne: S. 762b-763b.

<sup>80</sup> Alexandri de Hales Summa (A. 74), Nr. 517, Respondeo, S. 762b; Nr. 518, Solutio, A. Ad obiecta vero in generali, S. 768a-b.

<sup>81</sup> Smalley, op. cit. 14-17.

vom geistlichen Sinn, der eben gerade das Zeichen enthält<sup>82</sup>. Damit schuf er eine Inkonsistenz: es gehört zur Natur der biblischen Gebote, dass sie Zeichen sind, aber es gehört nicht zu ihrer Bedeutung!

#### IV Die "Zeremonialgesetze" in der theologischen Summe Thomas von Aquins

Als der H. Thomas in Paris in den Jahren 1269-1270<sup>83</sup> an den Traktat über die Gesetze und darin an die Theologie der rituellen und liturgischen Be|187|stimmungen des Pentateuch herantrat, stand er vor zwei grossen, damals modernsten Gesamtinterpretationen: dem *Führer der Unschlüssigen* einerseits und der Theologie des alten Gesetzes, die seit 40 Jahren unter dem Einfluss des *Führers der Unschlüssigen* an der Pariser Universität entwickelt worden war, anderseits. Er führte dabei eine Kategorie ein, die weder beim grossen jüdischen Meister noch bei seinen unmittelbaren Vorgängern in Paris die zusammenfassende Rolle gespielt hatte, die sie bei ihm erhalten sollte. Es war die Kategorie des sinnenfälligen Abbildes oder Zeichens. Ritus und Kult sind in ihrer Natur ein doppeltes Abbild: sie bilden die innere Verehrung Gottes sinnenfällig ab, und sie stellen das unsichtbare Wesen Gottes in anschaulichen Symbolen dar. Die Verehrung Gottes ist ein inneres Geschehen. Sie besteht in der Liebe des wahren Gottes. Darin ist er mit Maimonides einer Meinung<sup>84</sup>. Aber es bedarf der äusseren, sichtbaren Vergegenwärtigung des innern Glaubens und Liebens in heiligen Zeichen. In der *Summa contra Gentiles* III 119, einem Text, der zwischen 1260 und 1263 in Italien entstand<sup>85</sup>, nennt Thomas folgende fünf Gründe für die Unentbehrlichkeit des liturgischen und rituellen Symbols: sichtbare Zeichen *erinnern* (commemoratio) auch solche Menschen an die Welt Gottes, deren Denken nur Sichtbares und Materielles zugänglich ist; die liturgischen Zeichen *vergegenwärtigen* (ut repraesentetur) den Menschen ihre Beziehung zu Gott; sakramentale

<sup>82</sup> Alexandri de Hales Summa (A. 74), Nr. 517 Respondeo, S. 762b: "doctrina caeremonialium quantum ad plura est rerum et signorum, sed differenter: rerum ad latram Conditionis, signorum vero gratiae Salvatoris."

<sup>83</sup> J.-P. Torrell, St. Thomas d'Aquin, in: Dictionnaire de Spiritualité, t. 15 (Paris 1991) 719-773, hier 743. Ferner zu diesem Teil der Summe: U. Kühn, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin (Kirche und Konfession, 9) (Göttingen 1964); Y. Congar, Le sens de l'"économie" salutaire dans la "théologie" de S. Thomas d'Aquin (*Somme théologique*), in: Glaube und Geschichte. Festgabe Joseph Lortz, Bd. 2 (Baden-Baden 1958) 73-122. Neueste Untersuchungen ergeben, dass dieser Teil der *Summa* 1271 entstanden sein muss (freundliche Mitteilung von G. Emery).

<sup>84</sup> *Summa* I-II 102, 2, bes. auch ad 3 und 4; 99,3.

<sup>85</sup> Torrell, op. cit. 731.

Zeichen weisen den göttlichen Ursprung der inneren Fortschritte an Glauben und Liebe auf (ut homini repraesentetur); sichtbare heilige Handlungen wecken die Gemütskräfte, die uns zu Gott ziehen; solche Zeichen gehören zum Menschsein<sup>86</sup>.

Mit einem Wort: ohne kultische Symbole ist die innere Verehrung Gottes unmöglich, denn diese Symbole stellen sie dar und realisieren sie in den konkreten Menschen.

Moses ben Maimon gibt den kultischen Vorschriften pädagogische, aber keine abbildende Funktion. Gewiss spricht auch er bei der Erklärung der Spendopfer oder Libationen, dass sich jedes körperliche Vermögen Gott nahen kann: die Leber durch Genuss von Opferfleisch, das Herz durch Wein (daher die Weinlibationen), das Gehirn durch Musik (daher die Musik im Kult)<sup>87</sup>. Aber das ist eine ganz beiläufige Bemerkung, überdies bloss eine Meinung, die Maimonides anonym ohne jeden Nachdruck lediglich referiert. Gewiss weist er darauf hin, dass manche Gebote um der [188] Ehrfurcht willen erlassen wurden: die Feierlichkeit der Architektur des Heiligtums, des Priestergewandes, der Verhüllung des Hauptes usw. führen das Herz zur Ehrfurcht vor Gott<sup>88</sup>. Aber diese äussern ehrfurchtgebietenden Zeichen sind für die Menge nötig<sup>89</sup>, und sie waren vor allem zur Zeit Abrahams und der Gesetzgebung am Sinai unentbehrlich, weil damals die Götzenkulte solche Symbole kannten. Die leibliche Disposition ist für die Sammlung im Hinblick auf die Gotteserkenntnis erforderlich<sup>90</sup>: "Und wisse, dass alle solche gottesdienstlichen Werke wie das Rezitieren der Tora, das Gebet und die Erfüllung der andern Gebote nur das als Ziel haben, dass du dich in der Beschäftigung mit den Geboten des Hoherhabenen übst, fern der Beschäftigung mit irdischen Dingen, so als ob du dich allein mit dem Hoherhabenen beschäftigen würdest und mit nichts sonst"<sup>91</sup>. Die Liturgie, die Riten, das Gebet bereiten auf die rein geistige Gottesverehrung vor. Sie sind Hinführung, sie sind nicht Abbild.

<sup>86</sup> "In quo ... apparet quod se homines esse non meminerunt", SG III 119, i.e. jene, die sichtbare kultische Zeichen verwerfen.

<sup>87</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 46, Weiss, op. cit. 301; Munk, Guide (A. 10) 383-384.

<sup>88</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 45, Weiss, op. cit. 279, 280-284; Munk, Guide (A. 10) 353-361; III 47, Weiss, op. cit. 303-305, Munk, op. cit. 386-388; III 52, Weiss, op. cit. 356-358; Munk, op. cit. 452-454.

<sup>89</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 45, Weiss, op. cit. 281, Munk, op. cit. 357 (Menge: אלנומור, Munk, Dalālat [A. 10] 424, Z. 20).

<sup>90</sup> *Führer der Unschlüssigen* III 51, Weiss, op. cit. 346-351, Munk, Guide (A. 10) 439-451.

<sup>91</sup> Ebd., Weiss, op. cit. 347, Munk, Guide (A. 10) 440.

Die gottesdienstlichen Einrichtungen der Tora sind nach Thomas auch Abbild Gottes<sup>92</sup>. Denn Gott hat sie gestiftet und seinem Volk Israel zum Vollzug aufgetragen. Er spricht zu ihm und offenbart sich ihm in kultischen Symbolen. Diese sind somit eine symbolische und offenbarende Sprache über Gott<sup>93</sup>. Thomas begründet diese Art der Offenbarung mit einem Zitat des Pseudo-Dionysius aus der *Himmlischen Hierarchie* 1, 3<sup>94</sup>. Der betreffende Satz lautet bei Dionysius: "Denn es ist auch nicht möglich, dass der Strahl des göttlichen Herrschers uns anders aufleuchte als eingehüllt in die Buntheit der heiligen Vorhänge, um uns so emporzuführen. So passt ihn die väterliche Vorsehung unserer Natur und Eigenart an." Mit einem Wort: der Kult ist verhüllendes und manigfaltiges Abbild Gottes. Da Gott in sich selbst in seinem Licht — wie der Areopagite sagt — menschlichem Erkenntnisvermögen unerreichbar ist, [189] offenbart er sich indirekt unter vielerlei sichtbaren Bildern und Ähnlichkeiten.

Der Gottesdienst des alten Israel und seine religiösen Lebensordnungen sind somit ein zweifaches Abbild: äusseres Abbild der inneren Gottesverehrung und sinnenfälliges Abbild des unsichtbaren Gottes. Wesen dieses Abbildes ist es, dass es aus Sachen, Handlungen, Symbolen besteht und nicht aus Worten. Diese Realitäten besitzen eine doppelte Bedeutung. Sie stellen den inneren Gottesdienst dar, der in Glaube und Liebe besteht, und sie vergegenwärtigen Gottes Handeln und Sein. Das ist ihre Natur<sup>95</sup>. Gottesdienstliche Institutionen sind in ihrem Wesen Zeichen, die auf unsichtbare Realitäten verweisen. Darin trennt sich Thomas von Wilhelm von Auvergne und Jean de la Rochelle. In den Begriffen Wilhelms müsste man sagen: die erste und die vierte Kategorie des geistlichen Sinns fallen zusammen, denn alle Kultbestimmungen sind von Natur Symbole. Sie weisen stets über sich hinaus.

Was nun Gottes unsichtbares Handeln in der Geschichte betrifft, so ist dieses vom Standpunkte jedes menschlichen Betrachters aus entweder vergangen, gegenwärtig oder zukünftig. An das vergangene Wirken

<sup>92</sup> *Summa* I-II 102.

<sup>93</sup> "Divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus. Ipsae autem similitudines magis movent animum quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus, sed etiam *per similitudines rerum* quae visui proponuntur, quod pertinet ad praecepta caeremonialia", *Summa* I-II 99,3 ad 3.

<sup>94</sup> R. Roques, Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste* (Sources chrétiennes 58) (Paris 1958) 72.

<sup>95</sup> *Summa* I-II 104,2: "Dupliciter contingit aliquod praeceptum esse *figurale*. Uno modo, primo et per se: quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum. Et hoc modo praecepta caeremonialia sunt *figuralia*: ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurerent pertinens ad cultum Dei et ad mysterium Christi."

Gottes erinnern manche gottesdienstliche Institutionen, z.B. Pässach an die Befreiung aus Ägypten oder der Sabbat an die Erschaffung der Welt<sup>96</sup>. Das Zukünftige bilden die gottesdienstlichen Zeichen durch Analogien oder typologisch ab. Auch unter dieser Hinsicht sind sie, was Metaphern in der Sprache sind: sie haben einen ersten Sinn, der auf einen zweiten verweist<sup>97</sup>. Im Falle der vorwegnehmenden Abbildung künftigen Handelns Gottes weisen solche Kultsymbole mittelbar als Zeichen auf dieses bevorstehende göttliche Wirken, während ihr erster, unmittelbarer Sinn der sinnenfällige Ausdruck gegenwärtiger, innerer Verehrung Gottes ist.

Da der neue Bund ein neues Wirken Gottes ist, dem die Offenbarung des alten Bundes mit ihren gottesdienstlichen Symbolen vorausgegangen war, so hatten diese sowohl die Aufgabe, die damalige innere Gottesverehrung der Israeliten auszudrücken als auch zeichenhaft auf das kommende Handeln Gottes im noch bevorstehenden neuen Bund vorauszuweisen. Mit der Heraufkunft des neuen Bundes verändert sich der Standpunkt des Betrachters. Das Bevorstehende ist Gegenwart geworden. Die innere Gottesverehrung empfangt andere Ausdrucksformen, und die vorausweisenden Zeichen des alten Bundes stehen nun neben den vergegenwärtigenden Zeichen des neuen Bundes, die auf die früheren, vorausweisenden neues Licht werfen.

Hier findet Thomas im *Führer der Unschlüssigen* eine eng verwandte Konzeption. Die biblischen Kultgebote erklären sich aus einer bestimmten historischen Konstellation, als Israel pädagogisch vom Götzendienst emanzipiert werden musste und gleichsam homöopathisch durch Kultbräuche von ähnlichen, aber falschen Kultbräuchen geheilt werden musste<sup>98</sup>. Diese Epoche ist jetzt vorbei.

Beide, der jüdische und der christliche Denker, verbinden mit dem biblischen Kult der Tora eine bestimmte, zu Ende gegangene geschichtliche Epoche. Aber ihre Perspektiven sind verschieden. Moses ben Maimon erklärt die unverständlichen Zeremonialgebote mit Hilfe geschichtlicher Voraussetzungen, die die einzige rationale Verständnismöglichkeit für diese Gebote sind. Thomas betrachtet diese biblische Gesetzgebung als erste Stufe der Offenbarung Gottes, die von der zweiten beendet wird. Ihn

<sup>96</sup> *Summa* I-II 102,2 ad 1; 102,5 ad 2; 100,5. Thomas ist sich hier mit Maimonides einig: *Führer der Unschlüssigen* III 46, Weiss, op. cit. 289-290; Munk, Guide (A. 10) 369-370 (Pässach); ebd. III 43, Weiss, op. cit. 267, Munk, op. cit. 340.

<sup>97</sup> *Summa* I-II 102,2 ad 1.

<sup>98</sup> Als Beispiel für diese Idee: das Neumondopfer, *Führer der Unschlüssigen* III 46, Weiss, op. cit. 299, Munk, op. cit. 381; der Gedanke der Homöopathie oder der Heilung durch Impfung ist in ärztlicher Metapher ausdrücklich ausgesprochen: ebd., Weiss, op. cit. 285, Munk, op. cit. 363.

treibt nicht die Notwendigkeit, schwer verstehbare kultische Symbole sinnvoll zu erklären, sondern deren Vorläufigkeit und Ausserkraftsetzung zu verstehen.

Für den jüdischen Lehrer ist der biblische Kult aus den historischen Umständen zur Zeit der Gabe der Tora zu erklären, für den christlichen Meister aus der doppelten Voraussetzung, dass der Mensch einen Kult braucht und Gott sich ihm in kultischen Institutionen anfanghaft offenbart hat. Um die Eigenarten des biblischen Gottesdienstes zu erklären, sieht Moses ben Maimon scharf die Geschichte in ihrer Fremdheit<sup>99</sup>, Thomas von Aquin klar die anthropologische Beschaffenheit des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. Maimonides hat vor allem das Geschichtliche, Thomas vor allem das Symbolisch-Bildliche an der Religion in Bann geschlagen. Die Religion ist für Maimuni Pädagogik, die ihren Zweck nicht in sich hat, sondern sich beim Erwachsenwerden überflüssig macht. Für den Aquinaten gehört sie zur Anthropologie, da der Mensch nur in Religionsformen Gott glaubend und liebend zu begegnen vermag, die er demgemäss nie hinter sich lassen kann. In Bezug auf Gott könnte bei Maimonides von göttlicher Anpassung an eine zeitweilige menschliche Schwäche und Krankheit, von der *condescensio Dei* gesprochen werden, beim Aquinaten vom Eingehen Got[191]tes auf die sinnenhafte Natur des Menschen, der Gott und sein eigenes Inneres nur über die Vermittlung von sichtbaren Dingen erfahren kann.

Fassen wir den Vergleich zwischen den beiden bedeutendsten Deutungen des biblischen Gottesdienstes im Mittelalter in zehn Punkten zusammen.

1. Der H. Thomas stützte sich in zweifacher Hinsicht auf den *Führer der Unschlüssigen*: er machte sich eine grosse Zahl von Perspektiven und Erklärungen dieses Werkes zu eigen<sup>100</sup> und die Einbettung des biblischen Gottesdienstes in eine spezifische, heute vergangene Geschichtsepoche.
2. Während der biblische Gottesdienst für *Rabbi Moyses Aegyptius* vor allem, wenn auch nicht ausschliesslich<sup>101</sup>, eine Propädeutik war, die zum wahren, rein innern Gottesdienst anleitet, war er für den H. Thomas vor

<sup>99</sup> Funkenstein, Gesetz und Geschichte (A. 7) 163 (oben).

<sup>100</sup> Beispiele sind zusammengestellt bei Koplowitz, Abhängigkeit (A. 7) 96-97, aber die Liste bei ihm ist unvollständig. Bemerkenswert ist z.B. die Begründung der Vielzahl der Zeremonialgesetze in der *Summa*, I-II, 101,3 corpus, die den *Führer der Unschlüssigen* III 27-28 zusammenfasst, ohne dass Rabbi Moyses genannt würde. (Dieser ist erst im *ad 3* namentlich erwähnt.)

<sup>101</sup> Die kultisch-rituellen Gebote haben auch die Funktion, die Menschen ehrfürchtig, menschlich und liebenswürdig zu machen; zur Ehrfurcht oben A. 88, zur Menschlichkeit z.B. *Führer der Unschlüssigen* III 48, Weiss, op. cit. 312-314, Munk, Guide (A. 10) 399-400, Liebenswürdigkeit: Festkalender, *Führer der Unschlüssigen* III 43, Weiss, op. cit. 268, Munk, op. cit. 341.

allem Abbild oder Zeichen: Abbild der inneren geistigen Gottesverehrung und Vorausbild der kommenden Offenbarung Gottes in Christus.

3. Grundsätzlich bedarf der wahre Gottesdienst nach Moses ben Maimon äusserer Formen nicht. Er ist geistig und besteht aus der Erkenntnis des wahren Gottes und der Liebe zu ihm. Gottesdienstformen sind ein Zugeständnis an die schwache Menge. Nach dem H. Thomas offenbarte Gott selbst die Formen des Kultes, weil die Menschen auf sie unausweichlich angewiesen sind. Ohne sie gäbe es auch gar keinen innern geistigen Gottesdienst.

4. Der jüdische Meister findet die rationale Erklärung für die biblische Kultsymbolik vor allem in der Geschichte, der christliche vor allem in der Anthropologie und in der Offenbarungsgeschichte. Da die Geschichte als versunkene Welt uns nicht mehr ganz vertraut, sondern fremd geworden ist, führt dieses rationale Erklärungsprinzip durch die Geschichte paradoxerweise zu Dingen, die für Spätere nicht mehr verständlich, undurchsichtig geworden sind. In den Zeremonialbestimmungen, die grundsätzlich durch die Geschichte erklärbar sind, kommt daher einiges vor, das wegen der Fremdheit des Vergangenen *faktisch* nicht mehr aufhellbar ist. Auch für Thomas von Aquin gilt etwas Ähnliches: grundsätzlich sind religiös-kultische Zeichen auf das, worauf sie verweisen, deutbar, aber *faktisch* sind manche der gottesdienstlichen Symbole der Tora wegen ihrer Mehrdeutigkeit nicht sicher auflösbar. Bei beiden Meistern gibt es bei aller grundsätzlichen Bestimmbarkeit des Sinns, der im Kultisch-Symbolischen der Bibel liegt, in den konkreten Einzelerklärungen eine Zone der Unsicherheiten.

5. Die religiöse Umwelt Israels, aus der sich die biblischen Kultformen ableiten, ist aus innergeschichtlichen Gründen zu Ende gegangen wie andere Epochen auch. So haben wir den *Führer der Unschlüssigen* wohl zu verstehen. Im Denken des Aquinaten setzte Gott selbst durch die neue Offenbarung in Christus der Epoche der ersten Offenbarung durch Abraham, Mose und die Propheten ein Ende. Dieses ist nicht das Produkt menschlicher geschichtlicher Entwicklungen, sondern eine göttliche Tat in der Geschichte.

6. Der hauptsächliche hermeneutische Schlüssel zum Verständnis des Kultischen in der Tora ist im *Führer der Unschlüssigen* die Analogie und der Kontrast zur religiösen Umwelt Israels zur Zeit Abrahams und Moses. Demgegenüber erschliesst Thomas den Sinn des Liturgisch-Rituellen vornehmlich mit Hilfe der religiösen Symbolik, die die innern religiösen Haltungen abbildet und den unsichtbaren Gott vergegenwärtigt.

7. So erklärt es sich, dass der *Führer der Unschlüssigen* die biblischen Gottesdienstformen als Anschauungsunterricht für eine bestimmte ge-

schichtliche Epoche deutet, dessen eines, wesentliches Lernziel die wahre Gotteserkenntnis ist, während die *Summa* diesen Kultsymbolen vier gleichrangige Funktionen zuweist: Vermittlung wahrer Gotteserkenntnis, Vergegenwärtigung der empfangenen Gaben Gottes, Ehrfurcht vor Gottes Erhabenheit, Ausdruck innerer Verehrung<sup>102</sup>.

8. Hinsichtlich der biblischen Hermeneutik trennt sich Thomas von Aquin von seinen Vorgängern in Paris, Wilhelm von Auvergne und Jean de la Rochelle. Diese hatten wohl unter dem Einfluss des *Führers der Unschlüssigen* in den Analogien zwischen dem Gottesdienst der Tora einerseits, Christus, der Kirche und der künftigen Herrlichkeit andererseits keinen eigentlichen Literalsinn verstanden. Maimonides hatte die aggadischen Ausschmückungen nicht als Literalsinn, sondern als freie Konstruktionen qualifiziert. Ähnlich restriktiv war Wilhelm von Auvergne vorgegangen. Thomas ging von der göttlichen Stiftung dieser Gottesdienstformen aus. In ihnen hatte Gott nicht durch Worte, sondern durch Zeichen gesprochen<sup>103</sup>. Was Wilhelm von Auvergne strikte von den prophetischen Zeichen gesagt hatte<sup>104</sup>: "die Funktion dieser Zeichen besteht darin, dass sie auf eine Be[193]deutung verweisen", gilt für den ganzen biblischen, von Gott gestifteten Gottesdienst: sein Wesen ist es, Zeichen zu sein; er verweist auf die innere Verehrung und auf den das Heil vorbereitenden Gott.

9. Im Zusammenhang mit den Kultsymbolen setzt Thomas das Dichterische herab, indem er behauptet, es fehle dem Dichterischen an Wahrheit, so dass der menschliche Geist darin nichts zu verstehen findet<sup>105</sup>. Meint er damit in diesem hermeneutischen Kontext aggadische und allegorische Konstruktionen, die nur der Phantasie eines Betrachters entspringen, ohne auf dem Fundament einer von Gott geschaffenen Ähnlichkeit zwischen Zeichen und Bezeichnetem zu ruhen? Dort wo keine solche reale Verwandtschaft entdeckt werden kann (propter defectum veritatis), müsste man sich mit einer solchen "erdichteten" Analogie begnügen.

10. Es scheint, als ob die persönlichen, jüdischen und christlichen religiösen Erfahrungen der beiden grossen Theologen, Studium und Observanz der Tora, Synagogengottesdienst, Gebet und Versenkung auf der einen

---

<sup>102</sup> *Summa* I-II, 102,2.

<sup>103</sup> Oben A. 93.

<sup>104</sup> "Res ad hoc factae sunt ut significant": Guilielmus Alvernus, *De legibus* (A. 43) 48, Sp. a; zitiert bei Jean de la Rochelle: *Alexandri de Hales Summa* (A. 74), Nr. 517, Ad objecta, S. 762b.

<sup>105</sup> *Summa* I, 101,2 ad 2: "poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis." Zu dieser Erklärung des H. Thomas lässt uns der ausgezeichnete Kommentar von Pesch, *Gesetze* (A. 1) 484-485, 717 leider für einmal im Stich.



Seite, Sakramente, Feier der Liturgie, Chorgebet und Kontemplation<sup>106</sup> auf der andern Seite bei jedem von ihnen in je eigener Weise die Theorie des Gottesdienstlichen stark geprägt haben.

---

<sup>106</sup> Zur religiösen Erfahrung Thomas von Aquins siehe die informative, umfassende Darstellung bei Torrell, St. Thomas d'Aquin (A. 83) 749-773.

# INDEX DER BIBELSTELLEN

<b>Gen</b>		<b>10,11</b>	84	<b>21,3</b>	142, 147
<b>1,22-28</b>	41, 43, 47, 49	<b>10,24</b>	84	<b>21,4</b>	144
<b>1,28f</b>	43, 44	<b>10,25</b>	84	<b>21,2-11</b>	134, 142
<b>1,29</b>	43, 47	<b>10,26</b>	84	<b>21,2-6</b>	37, 134, 137, 149
<b>2,1-3</b>	42, 43	<b>11-13</b>	173, 175	<b>21,7-11</b>	143, 147
<b>2,3</b>	41-50	<b>12,7.13</b>	175	<b>21,7</b>	137
<b>11,4-5</b>	102	<b>12,29-36</b>	85	<b>21,12-36</b>	33
<b>11,8 (9)</b>	102	<b>12,31</b>	84	<b>21,12</b>	34
<b>15,7-21</b>	82	<b>12,49</b>	174	<b>21,13</b>	34
<b>15,7-10</b>	154	<b>13</b>	80	<b>21,14</b>	34
<b>15,9-10</b>	83	<b>13,1</b>	174	<b>21,18-36</b>	100
<b>15,17</b>	83, 154	<b>13,11-16</b>	174	<b>21,18-19</b>	34, 98, 100
<b>21,27</b>	4	<b>13,13</b>	175	<b>21,18</b>	100, 113
<b>21,30</b>	4	<b>13,17-18.20</b>	86	<b>21,20-21</b>	34, 100
<b>28,11-18</b>	30	<b>14,2.9</b>	86	<b>21,22-25</b>	35, 98
<b>28,16-22</b>	84	<b>14,8</b>	118, 121	<b>21,22</b>	36, 90-103 (97-101)
<b>28,20-22</b>	30, 31	<b>15,26</b>	84	<b>21,23-25</b>	99, 100, 101
<b>28,20f</b>	71	<b>17-27</b>	123	<b>21,24-25</b>	100
<b>28,21f</b>	72	<b>17,8-13</b>	84	<b>21,25</b>	36, 98
<b>29,15</b>	140	<b>18,12</b>	84	<b>21,26f</b>	100
<b>31,13</b>	71	<b>19,1-2</b>	86	<b>21,29-31</b>	99
<b>31,39-41</b>	140	<b>19,3-8</b>	83, 90, 92, 93	<b>21,29-30</b>	100, 101
<b>31,48</b>	4	<b>19,3-6</b>	90	<b>21,33-36</b>	100
<b>31,50</b>	5	<b>19,3</b>	92	<b>22,2</b>	141
<b>32,21</b>	17	<b>19,4</b>	92, 97	<b>22,6-8</b>	65
<b>42,15f</b>	5	<b>19,5</b>	90, 92, 96	<b>22,7-8</b>	120
<b>46,27</b>	92	<b>19,6</b>	90-103 (90-97)	<b>22,9</b>	120
<b>Ex</b>		<b>19,7</b>	90, 95	<b>22,10</b>	120
<b>1-24</b>	85	<b>19,8</b>	90, 91, 95	<b>22,12</b>	142, 152, 153, 157
<b>1-15</b>	84	<b>19,20-25</b>	85	<b>22,16</b>	113
<b>3-15</b>	85	<b>19,20-22</b>	85	<b>22,24</b>	139, 140
<b>3,1-6</b>	86	<b>19,21</b>	85	<b>23,10-11</b>	37, 123-133, 152
<b>3,1</b>	84	<b>19,22</b>	85	<b>23,10</b>	126, 129
<b>3,5</b>	84, 85	<b>19,24</b>	85	<b>23,11</b>	124, 128, 130
<b>3,12</b>	84, 85, 86	<b>20,2-17</b>	80	<b>23,12</b>	46
<b>3,18</b>	84, 86	<b>20,2</b>	143	<b>24</b>	83
<b>5,1</b>	84	<b>20,3-12</b>	62	<b>24,1-2</b>	86
<b>5,3</b>	84, 86	<b>20,8-11</b>	37, 45	<b>24,3-8</b>	31, 72, 73, 77-89, 90, 101, 102, 103
<b>7,16-26</b>	84	<b>20,10</b>	140	<b>24,3</b>	72, 78, 79, 81, 86, 90, 101, 102, 103
<b>8,4</b>	84	<b>20,11</b>	41, 42, 46, 50	<b>24,4-8</b>	85
<b>8,16</b>	84	<b>20,13-17</b>	63	<b>24,4b-6</b>	78
<b>8,21-26</b>	84	<b>20,13-15</b>	61, 62	<b>24,4</b>	72, 85, 102
<b>8,21-23</b>	86	<b>20,13</b>	53	<b>24,5</b>	79, 85, 90
<b>8,21</b>	84	<b>20,16-17</b>	62	<b>24,6-8</b>	87
<b>8,22</b>	84	<b>20,17</b>	54	<b>24,7</b>	72, 78, 79, 80, 82, 90-103 (101-103)
<b>8,23</b>	84, 86	<b>20,18-21</b>	86		
<b>8,24</b>	84	<b>20,23-23,33</b>	123		
<b>8,25</b>	84	<b>20,23-22,33</b>	80		
<b>9,1-13</b>	84	<b>20,24-26</b>	85		
<b>10,3</b>	84	<b>21,1-6</b>	147		
<b>10,7</b>	84	<b>21,1</b>	148, 152		
<b>10,9</b>	84	<b>21,2</b>	142, 152, 153, 157		

24,8	78, 87, 90	5,1-6	16, 104-112,	16	18, 96, 110,
24,9-11	85, 86		118-120		111, 114, 134
24,9	82	5,1-4	108, 110	16,14-15	16, 17
24,10	80, 81	5,1	3, 6, 109, 111,	16,16	23
24,11-26	80		118, 119	16,18-20	23
24,11	161	5,2-3	23, 109, 111,	16,18-19	13, 23
24,22-25	100		118, 119, 122	16,19	23
24,25	82	5,4	109, 111, 118,	16,20	13
24,26	82		119	16,24.26	22
24,27	80, 81	5,5-13	23	16,33	23
24,28b	80	5,5-6	111	17-26	12, 21, 37
28,7	161	5,6	108	17-24	136
28,8.9	161	5,6-7	119	17,5	125
29,37	24	5,7-13	119	17,8f	26
30,29	24	5,11-13	16	17,10-12	17
34,10	92	5,13	15	17,10	26
		5,14-19	116, 118, 119	17,11	37
Lev		5,14-16	111	17,13	26
1-16	136	5,15-16	19	18,26	26
1-7	110	5,15	109, 116	18,27f	25
1,4	15, 18, 110,	5,17-19	104-112 (104-	19,2	96
	136		108), 122	19,9	125, 126
1,5.11	17	5,17-18	104, 107	19,19	125, 126
1,15	17	5,17	116	20,24-26	23
2,2.9	17	5,20-26	65, 111, 120,	20,25-26	23
3,2	17, 18		121, 122	20,26	96
3,8	18	6,17-22	16	21,4.11-12	23
4-5	107, 110, 114-	6,23	16	21,11	22
	122	8-9	96	22,3	23
4	13, 14, 15, 16,	8,14-15	12, 14	22,18	16
	19, 104, 105,	10	96	23,22	125, 126
	108, 111, 112,	11-16	97	24,14	3
	118	11-15	96	25	134-149
4,2	108, 115, 116,	11	24	25,1-12	126
	118	11,22	24	25,1	135
4,3	107	11,27-28	22	25,2-34	135-137
4,4	16	11,31-40	109	25,2-12	123-133
4,6-7	16, 17	11,31-38	22	25,2-8	128
4,13	107, 115, 116,	11,32-35	23	25,2-7	124, 127, 131,
	118	11,39-40	22		135, 152
4,14	106, 117	11,44-45	23, 24, 96	25,2	124, 127, 131,
4,15	16	12	16, 22		135
4,17-18	16, 17	12,4	22	25,3-5	131
4,22-23	117	12,6.8	12, 14, 15	25,3	126
4,22	115, 116, 117,	13,1-46	22	25,4	124, 126, 130,
	118	13,47-59	22		145
4,23	106, 117	14,1-32	23, 105	25,5	124, 125, 126,
4,24-26	118	14,7	125		127, 128, 129,
4,24	16, 117, 118	14,33-57	22		130
4,25	16, 17	14,40-53	23	25,6-7	124, 126, 127,
4,26-27	117	15	22, 23, 109		128-130
4,27	115, 116, 118	15,4-6.9-		25,6ff	45
4,27-35	105	10.12	23	25,6	124, 127, 129,
4,27-29	118	15,15	20		131
4,28	106, 117	15,16-18	20	25,7	125, 126, 128
4,29	16, 117	15,6	23	25,8-12	131, 135
4,30	16, 17, 117	15,26	23	25,9	127, 136
5	110	15,30	20	25,9a	131
5,1-13	104, 108, 109,	15,31	22, 23	25,9b-12	131
	110				

25,10	124, 127, 135, 152	25,54	134, 137, 142, 144, 146	5-28	81
25,11-12	135	26,4	125	5	82
25,11	125, 126, 127, 128, 129, 130	26,22	125	5,2-4	87
25,12	125, 126, 128, 129	27,16-17	125	5,2-3	81, 88
25,13-14	136-137	27,16	125	5,6	143
25,13	136, 137, 140	27,18	125	5,11-19	65
25,14-17	136	27,19	125	5,12-15	37
25,14-16	136	27,20	125	5,14	65, 140
25,18-22	136	27,21	125	5,17-19	53, 54, 58, 60, 61
25,22-23	140	27,22	125	5,17f	53
25,23-34	146	27,24	125	5,18	62
25,23-24	137	27,28	125	5,20-21	63
25,23	141	Num		5,21	54
25,24-34	137	5,2	22	5,24	81
25,25-28	137	5,13	3	5,27	81
25,25ff	138	6	29	5,28	81
25,29-31	137	6,9	16	5,31	81
25,32-34	137	6,11	12, 14, 15	6,13	88
25,34	125, 126, 141	8,7	14	9-10	81
25,35-53	135-149	12,14-15	22	10,2-5	82
25,35-38	136, 139, 141, 146	15	13, 112	10,10-13	82
25,35	139, 140	15,3	16	10,26-29	82
25,37	140	15,22-41	14	12-26	61
25,38	140	15,22-31	14, 16, 110	13,2	165
25,39-55	146, 147, 149	15,22-29	117-118	14,1-21	23
25,39-54	134, 137, 138, 139	15,22-26	111	14,1-2	24
25,39-53	134	15,22	15, 20, 111, 118	14,3-21a	24
25,39-43	134, 141, 143, 144, 146, 147, 148, 149	15,24-26	117	14,21	23
25,39-42	141-143	15,24	20	15,1-18	145-146
25,39-41	141, 142, 143, 148	15,27-29	111	15,1-11	152
25,39-40	148	15,30-31	19, 111, 120- 121, 122	15,1-3	37
25,39	141, 143, 144	19	13, 22	15,1	145, 151, 156
25,40	138, 140, 144, 152	19,7-8	22	15,2	145
25,41	134, 141, 142, 146, 152	19,9	13, 14, 15	15,12-18	37, 134, 138, 142
25,42-43	143	19,10	22, 23	15,12-14	145
25,42	147	19,11-16	22	15,12	83, 138, 141, 143, 148, 150- 157
25,44-46	143	19,13	13, 23	15,13-14	151
25,47-55	146, 148, 149	19,17	14	15,20-21	140
25,47-54	134, 138, 139, 146, 148, 149	19,19	22, 23	17,6f	3
25,47-52	143	19,20	13, 15, 23	17,8-13	96
25,47-51	149	19,31	25	18,15-18	165
25,47	141, 143	21,2	30	19,15-21	3
25,48-53	148	27,2	164	21,1-9	6
25,48-52	144	30,2	164	23,11-12	22
25,48	141, 143	30,14	29	23,13-14	22
25,50-52	144	31,2.13.26	164	23,13	187
25,50	141, 143	32,2.28	164	23,15	22, 23
25,53-54	143	33,3	118, 120, 121	23,20-21	139
25,53	144	35,33	25	24,8-9	22, 24
		36,1	164	25,3	100
		Dtn		25,4	36, 190
		1,3.46	81	25,11-12	100
		2,4	81	26,17	83
		4,6.8	91	26,18f	91, 97
		4,10-14	87	27,9	96
		4,32-34	92	27,14-26	31
				28,9f	91

<b>28,69–29,28</b>	82	<b>14,24-45</b>	106, 107	<b>2 Kön</b>	
<b>28,69</b>	87	<b>14,24</b>	29, 30, 70	<b>2,2</b>	5
<b>29,9-14</b>	87	<b>14,27-30</b>	70	<b>9,10.35-36</b>	25
<b>29,11</b>	82, 88	<b>14,27</b>	30	<b>11,4</b>	74, 87
<b>29,26</b>	82	<b>14,36-45</b>	70	<b>11,7</b>	87
<b>31</b>	82	<b>14,44f</b>	109	<b>11,12</b>	87
<b>31,2</b>	81	<b>16,5</b>	22, 23	<b>11,17-18</b>	82
<b>31,9</b>	81	<b>17,55</b>	5	<b>11,17</b>	75, 82, 87
<b>31,11</b>	103	<b>20,3</b>	5	<b>11,18</b>	82
<b>31,12</b>	103	<b>21,4</b>	94	<b>12,17</b>	17
<b>31,21</b>	82	<b>21,5-7</b>	22	<b>17,17</b>	141
<b>31,24-29</b>	82	<b>24,21 (20)</b>	93, 94	<b>23</b>	80
<b>31,24-26</b>	81	<b>25,2</b>	138	<b>23,1-3</b>	31, 71, 72, 73, 82
<b>31,26-29</b>	82	<b>25,26</b>	5	<b>23,1-2</b>	80
<b>31,26</b>	82	<b>26,19</b>	16	<b>23,1</b>	166
<b>32,47</b>	181	<b>2 Sam</b>		<b>23,2</b>	80
<b>34,9</b>	18	<b>3,21</b>	75	<b>23,3</b>	80, 85, 86
<b>Jos</b>		<b>5,3</b>	75	<b>24,10-17</b>	157
<b>9,15.18-20</b>	69	<b>11</b>	65, 190, 191	<b>1 Chr</b>	
<b>14,1</b>	164	<b>11,11</b>	5	<b>15,25</b>	166
<b>19,51</b>	164	<b>14,17</b>	5	<b>21,18-22,1</b>	161
<b>22,27f</b>	4	<b>14,19</b>	5	<b>22,17</b>	166
<b>23,2</b>	164	<b>15,21</b>	5	<b>23,1</b>	161
<b>24</b>	73, 82	<b>21,1</b>	70	<b>24,3-6</b>	161
<b>24,1f</b>	164	<b>1 Kön</b>		<b>24,7</b>	162
<b>24,1</b>	87	<b>3,12</b>	161	<b>28–29</b>	160, 161, 164, 168, 169
<b>24,16-25</b>	31	<b>5,1</b>	160	<b>28,1</b>	160, 166
<b>24,16</b>	82	<b>5,4-5</b>	159	<b>29,20-22</b>	160, 161
<b>24,18</b>	82	<b>5,5</b>	160	<b>29,21-33</b>	169
<b>24,19-20</b>	82	<b>6</b>	160	<b>29,22</b>	161
<b>24,21-27</b>	72, 73	<b>7,1-12</b>	159	<b>2 Chr</b>	
<b>24,21-24</b>	82	<b>7,13-51</b>	160	<b>1,12</b>	161
<b>24,22</b>	3, 82	<b>8,1</b>	166	<b>5,2</b>	166
<b>24,25-27</b>	87	<b>9,15</b>	169	<b>15,12-15</b>	31
<b>24,25</b>	82, 87	<b>9,17-18</b>	159	<b>20,6</b>	94
<b>24,26-27</b>	82	<b>9,17</b>	159	<b>29,23</b>	19
<b>24,26</b>	82	<b>9,24</b>	154	<b>34,29</b>	166
<b>Ri</b>		<b>10,1-13</b>	160	<b>Esr</b>	
<b>6,18-24</b>	84	<b>11,4</b>	75	<b>6,15</b>	164
<b>11</b>	109	<b>11,27</b>	159	<b>7,11-26</b>	96
<b>11,30f</b>	71	<b>12,4.10-11</b>	160	<b>10,8</b>	166
<b>13</b>	29	<b>12,16-19</b>	160	<b>Neh</b>	
<b>13,15-23</b>	84	<b>12,26</b>	121	<b>2,1</b>	164
<b>Rut</b>		<b>18</b>	75	<b>5,8-12</b>	138
<b>4,7</b>	4	<b>18,10</b>	3, 74, 75	<b>5,8</b>	141
<b>1 Sam</b>		<b>18,13</b>	3	<b>5,12-13</b>	154
<b>1,11</b>	71	<b>18,30-39</b>	75	<b>6,15</b>	164
<b>1,26</b>	5	<b>18,31</b>	75	<b>8</b>	96
<b>6</b>	106	<b>21,10.13</b>	3	<b>10,29-30</b>	31
<b>6,1-10</b>	115	<b>21,20</b>	141	<b>10,32</b>	152
<b>6,9</b>	107	<b>21,25</b>	141	<b>11,3</b>	166
<b>11,25</b>	75	<b>3 Regn (LXX)</b>		<b>Tob</b>	
<b>12,5f</b>	6	<b>2,35c, f, i</b>	159	<b>1,10-12</b>	25
<b>12,5</b>	4	<b>2,46g</b>	160		
<b>14</b>	70	<b>7,38-50</b>	159		
<b>14,23</b>	30	<b>10,22</b>	159		
		<b>12,24b</b>	159		

<b>Est</b>		<b>14,35</b>	160, 162	<b>18,9</b>	173-177
7,4	141	<b>14,36-37</b>	162	<b>18,14</b>	173
		<b>14,36</b>	160		
<b>1 Makk</b>		<b>14,37</b>	159	<b>Jes</b>	
1,54	164	<b>14,38-43</b>	166, 167	<b>1,16</b>	25
4,46	165	<b>14,38-39</b>	163	<b>2,1-4</b>	97
4,52	164	<b>14,38</b>	162	<b>2,2-4</b>	92-93
6,48-54	152	<b>14,40</b>	163, 167	<b>2,5</b>	91, 92, 93, 97
7,33	166	<b>14,41-47</b>	160	<b>6,3</b>	23
11,23	166	<b>14,41-43</b>	163	<b>6,5-7</b>	23
12,35	166	<b>14,41</b>	161, 162, 165,	<b>10,10</b>	94
<b>13-16</b>	162		167	<b>13,4</b>	94
<b>13-15</b>	161-163, 169	<b>14,44-45</b>	166, 168	<b>19,21</b>	28
<b>13</b>	160	<b>14,45</b>	166	<b>20,1-3</b>	190
<b>13,3-6</b>	162	<b>14,46-49</b>	166	<b>49,28</b>	94
<b>13,3</b>	160	<b>14,46-47</b>	168, 169	<b>50,1</b>	141
<b>13,7-24</b>	162	<b>14,47</b>	161	<b>52,3</b>	141
<b>13,8-9</b>	163	<b>15,7-9</b>	160	<b>52,11</b>	25
<b>13,10-11</b>	162	<b>15,15-24</b>	160, 163	<b>52,15</b>	95
<b>13,10</b>	159	<b>15,25-36</b>	168	<b>60,3</b>	95
<b>13,33</b>	162	<b>15,32</b>	160	<b>61,1</b>	151
<b>13,34-40</b>	163	<b>15,33-35</b>	163	<b>61,2</b>	151
<b>13,36-42</b>	161	<b>15,36</b>	160	<b>61,6</b>	96, 97
<b>13,36</b>	162, 166, 167			<b>64,5</b>	25
<b>13,42</b>	162, 163, 164,	<b>2 Makk</b>		<b>65,3-4</b>	25
	167	<b>6-7</b>	24, 25	<b>66,17</b>	25
<b>13,43-48</b>	159, 162				
<b>13,46-47</b>	160	<b>Ijob</b>		<b>Jer</b>	
<b>13,47-48</b>	160	<b>14,4</b>	25	<b>2,23</b>	25
<b>13,47</b>	160	<b>15,14</b>	25	<b>3,20</b>	190
<b>13,49-52</b>	159, 162			<b>7,9</b>	59
<b>13,50</b>	160, 163	<b>Ps</b>		<b>11,1-8</b>	154
<b>13,51-52</b>	160	<b>22,25f</b>	72	<b>18,1-6</b>	190
<b>13,53</b>	162	<b>51,7</b>	25	<b>25,1</b>	164
<b>14</b>	161, 168	<b>65,2,3</b>	29	<b>25,14</b>	95
<b>14,4</b>	159, 160	<b>66,13f</b>	72	<b>27,7</b>	95
<b>14,5</b>	159	<b>76,12</b>	29	<b>31,31-34</b>	33, 154
<b>14,7</b>	160	<b>89,4,38</b>	4	<b>31,34f</b>	76
<b>14,8-14</b>	159	<b>102,16</b>	95	<b>32,10,12</b>	3
<b>14,9-10</b>	160	<b>116,13-19</b>	72	<b>34</b>	83
<b>14,10</b>	159	<b>116,14,18</b>	29	<b>34,1-7</b>	155
<b>14,13-14</b>	160	<b>132</b>	30, 31	<b>34,1-3</b>	155
<b>14,14-15</b>	160	<b>132,1</b>	30	<b>34,7-22</b>	82
<b>14,14</b>	160	<b>132,2-6</b>	30	<b>34,8-22</b>	70, 75, 82, 150-
<b>14,15</b>	160	<b>132,2-5</b>	29		157
<b>14,16-18</b>	167	<b>135,10</b>	95	<b>34,8-11</b>	155
<b>14,16</b>	163	<b>135,11</b>	94	<b>34,8</b>	70, 151, 154
<b>14,20</b>	161, 162	<b>147,19-20</b>	91, 92, 97	<b>34,11</b>	155
<b>14,24</b>	163, 167			<b>34,13-15</b>	153
<b>14,25-49</b>	158-169	<b>Spr</b>		<b>34,13-14</b>	153
<b>14,27-45</b>	161-163	<b>6,29-35</b>	65	<b>34,14-15</b>	153
<b>14,27</b>	163, 164	<b>20,25</b>	71	<b>34,14</b>	141, 150, 153
<b>14,28</b>	164, 165			<b>34,15</b>	87, 88, 151
<b>14,29</b>	160, 162	<b>Koh</b>		<b>34,16</b>	70, 155
<b>14,30</b>	162	<b>5,1-5</b>	71	<b>34,17</b>	151
<b>14,31-43</b>	162			<b>34,18-19 (LXX</b>	
<b>14,31-32</b>	162	<b>Weish</b>		<b>41,18-19)</b>	83, 154
<b>14,31</b>	160	<b>11,26</b>	177	<b>34,18</b>	
<b>14,32</b>	160	<b>18,5-19</b>	173	<b>(LXX 41,18)</b>	87, 88, 154
<b>14,33-34</b>	159, 162	<b>18,6</b>	173		

<b>34,21</b>	154, 155,	<b>Jon</b>		<b>Lk</b>	
	157	<b>1,16</b>	28, 73	<b>9,59-60</b>	61
<b>35</b>	74, 155			<b>18,20</b>	53, 61
<b>42,5</b>	4, 6	<b>Mich</b>			
<b>44,25</b>	29	<b>4,1-4</b>	97	<b>App</b>	
<b>51,27</b>	94	<b>4,2-4</b>	92, 93	<b>10,9-16</b>	26
		<b>4,5</b>	91, 92, 93, 95	<b>11,5-10</b>	26
<b>Ez</b>		<b>4, 8</b>	93	<b>15,20.29</b>	26
<b>4,12-15</b>	22				
<b>12,1-10</b>	190	<b>Hag</b>		<b>Röm</b>	
<b>17</b>	83	<b>2,12</b>	23	<b>13,9</b>	53, 61
<b>17,3</b>	190	<b>2,13-14</b>	23	<b>14,14</b>	25
<b>17,13-19</b>	83			<b>14,20</b>	25
<b>17,13ff</b>	70	<b>Sach</b>			
<b>17,13</b>	70	<b>7,1</b>	164	<b>1 Kor</b>	
<b>17,19</b>	70, 83			<b>9,9-10</b>	36
<b>22,26</b>	24	<b>Mal</b>		<b>9,9</b>	190
<b>36,17</b>	25	<b>2,1-9</b>	96, 97		
<b>44,19</b>	24	<b>2,7</b>	96	<b>2 Kor</b>	
<b>46,17</b>	151			<b>3,6</b>	33
		<b>Mt</b>			
<b>Dan</b>		<b>5,21.27</b>	61	<b>Hebr</b>	
<b>1</b>	25	<b>15,1-20</b>	26	<b>9,22</b>	37
		<b>15,11</b>	26	<b>10,16-17</b>	33
<b>Hos</b>		<b>18,25</b>	139		
<b>4,2</b>	59	<b>19,18</b>	61	<b>Jak</b>	
<b>4,15</b>	74			<b>2,11</b>	61
<b>6,7</b>	74	<b>Mk</b>			
<b>6,10</b>	25	<b>2,27</b>	50	<b>1 Petr</b>	
<b>8,1</b>	74	<b>7,1-23</b>	26	<b>2,9</b>	97
<b>9,3</b>	25	<b>7, 9-12</b>	61		
		<b>7,15</b>	26	<i>Apokryphen</i>	
<b>Am</b>		<b>7,24-30</b>	26	<b>3 Esr 7,5</b>	164
<b>3,1-2</b>	91, 92	<b>10,19</b>	61		
<b>3,2</b>	93, 97				
<b>7,17</b>	25				
<b>9,7</b>	93, 96				

- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band IV. XII–284 Seiten. 1998.
- Bd. 46 ERIK HORNING: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.
- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.
- Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.
- Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.
- Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.



- Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch»*. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.
- Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 pages, 80 plates. 1989.
- Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs*. Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.
- Bd. 88 OTHMAR KEEL / HILDI KEEL-LEU / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.
- Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.* 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.
- Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia*. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 pages. 1989.
- Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott*. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.
- Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis*. A Reassessment. 340 pages. 1989.
- Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch*. 120 Seiten. 1989.
- Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21*. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.
- Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*. 264 Seiten mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.
- Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucher kult und Räuchergeräte*. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.
- Bd. 98 AARON SCHART: *Mose und Israel im Konflikt*. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.
- Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter*. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.
- Bd. 100 OTHMAR KEEL / MENAKHEM SHUVAL / CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.
- Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede»*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.
- Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament*. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.
- Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*. IV–332 pages. 1991.
- Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33*. XII–284 Seiten. 1991.
- Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische*. XII–112 Seiten. 1991.
- Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*. XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Faltrafeln. 1991.
- Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari*. VIII–256 pages. 1991.

- Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text*. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.
- Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel*. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.
- Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium*. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.
- Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*. XIV–474 pages, 2 planches. 1992.
- Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*. 480 Seiten. 1992.
- Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients*. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.
- Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur*. 208 pages, 210 figures. 1992.
- Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*. XII–152 pages, 16 plates. 1992.
- Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil*. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.
- Bd. 119 THOMAS M. KRAPP: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit*. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.
- Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. 236 pages, 8 plates. 1992.
- Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug in antiken Palästina*. 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.
- Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden*. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.
- Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten*. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.
- Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of North-west Semitic Inscribed Seals*. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.
- Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte*. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.
- Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient*. 336 pages. 1993.
- Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora*. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.
- Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. Internationales Symposium Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.

- Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*. XXXII–516 pages. 1993.
- Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*. 134 Seiten. 1994.
- Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter*. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.
- Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit*. 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.
- Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.
- Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches*. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.
- Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.
- Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.
- Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Bael*. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.
- Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani*. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.
- Bd. 142 ORLY GOLDWASSER: *From Icon to Metaphor*. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs. X–194 pages. 1995.
- Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho*. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.
- Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9*. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.
- Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons*. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.
- Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*. VIII–228 Seiten. 1995.
- Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*. I<sup>re</sup> partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II<sup>e</sup> partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.
- Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse*. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.
- Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder*. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

- Bd. 151 DAVID A. WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt*. Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.
- Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque*. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.
- Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.
- Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch*. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.
- Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt*. 136 pages. 1997.
- Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. VIII–212 Seiten. 1997.
- Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres*. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.
- Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.
- Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg*. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.
- Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.
- Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.
- Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor*. Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.
- Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder*. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.
- Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General*. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.
- Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas*. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.
- Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.
- Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

- Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen*. Im Spiegel der Terracotraplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau*. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.
- Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven*. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.
- Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit*. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. XII–372 Seiten. 1999.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: <http://www.unifr.ch/bif/obo/obo.html>

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

- Bd. 1 JACQUES BRIEND / JEAN-BAPTISTE HUMBERT (Ed.): *Tell Keisan (1971–1976), une cité phénicienne en Galilée*. 392 pages, 142 planches. 1980.
- Bd. 2 BERTRAND JAEGER: *Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperre*. 455 pages avec 1007 illustrations, 26 planches avec 443 figures. 1982.
- Bd. 3 RAPHAEL GIVEON: *Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum*. 202 pages, 457 figures. 1985.
- Bd. 4 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdiya 1*. Vorbericht 1984. 360 Seiten, 104 Tafeln, 4 Seiten Illustrationen, 4 Faltpläne, 1 vierfarbige Tafel. 1985.
- Bd. 5 CLAUDIA MÜLLER-WINKLER: *Die ägyptischen Objekt-Amulette*. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Marouk. 590 Seiten, 40 Tafeln. 1987.
- Bd. 6 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER / DAVID WARBURTON: *Tall al-Ḥamīdiya 2*. Symposium Recent Excavations in the Upper Khabur Region. 492 Seiten, 20 Seiten Illustrationen, 2 Faltafeln, 1 vierfarbige Tafel. 1990.
- Bd. 7 HERMANN A. SCHLÖGL / ANDREAS BRODBECK: *Ägyptische Torenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz*. 356 Seiten mit 1041 Photos. 1990.
- Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.
- Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiba*. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette*. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.
- Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Arlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.
- Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ah*. Histoire, glyptique et céramologique. 100 pages. 1996.

- Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak*. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV—312 pages, 59 plates. 1997.
- Bd. 16 SHUA AMORAI-STARK: *Wolfe Family Collection of Near Eastern Prehistoric Stamp Seals*. 216 pages. 1998.
- Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorrussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV—336 pages, 208 plates. 1998.

### *Zu diesem Buch*

Dieser Band vereinigt achtzehn Studien auf Deutsch, Französisch und Englisch aus dem Gebiet des altisraelitischen Rechts und Kults. Sie behandeln einzelne Gesetze und Rechtsbräuche (das Talionsgesetz in Ex 21, die Zweite Tafel des Dekalogs, das Sabbat- und Jubeljahr in Lev 25, die Freilassung der Sklaven in Jer 34, Gelübde), Grundfragen im Bereich von Opfer und Ritual (Rein und Unrein, Haftung in den Kultgesetzen, das Verständnis des Ritus bei Maimonides und Thomas von Aquin) und die biblische Vorstellung vom Bund JHWHs mit Israel. Zu den früher veröffentlichten und hier gesammelten Aufsätzen kommt eine unveröffentlichte Studie über Simon den Makkabäer und das Dekret in 1 Makk 14.



## Summary

This volume brings together seventeen previously published studies in German, French and English dealing with biblical law and religion. Topics include the *lex talionis* in Exod. 21, the second table of the Decalogue, the Sabbatical and Jubilee Years in Lev. 25, the liberation of slaves in Jer. 34, YHWH's covenant with Israel, ancient Israelite sacrifice and notions of clean und unclean, vows, liability in the priestly cultic legislation, the Passover sacrifice and sacrifice of the first-born in Wisd. 18, finally the significance of ritual according to Maimonides and Thomas Aquinas. The volume is completed by an unpublished study on Simon the Maccabee and the decree of 1 Macc. 14.